

序

台湾资深哲学教授、著名易学家程石泉先生一辈子研《易》不懈，近十年写成并出版《易学新探》(1989)、《易辞新诠》(1995)、《易学新论》(1996)三部易书。最近，台湾文景书局汇为“程氏易学三书”重新出版。上海古籍出版社为促进海峡两岸文化交流，择《易辞新诠》和《易学新论》两书部分章节并为一书出版，书名取《易辞新诠》。

1997年初夏，程先生自美国加州寓所来函谈《易》。我此前读过程先生文章，久闻程先生大名，当即回应。从此常有书信往还，久之乃成未曾谋面的忘年《易》友。

我与程先生的友谊，有几个因素促成。在易学上有共同语言，当然是主要的。还因为程先生1909年出生，长我二十几岁，1929年在南京中央大学哲学系毕业，1936年在南京组织易学研究会。这样一位老前辈，与之交往，必多受益，在我是求之不得。又，程先生皖南歙人，我祖籍安徽旌德，算得上小同乡。有这份乡情在，人未见面话已说到一起。

我最佩服程先生旅居海外大半生，饱受西洋教育，可人还是中国人，心还是中国心。他热爱中国传统的东西，读他的书，随时会感觉到他对中国的哲学、中国的文化，有一种难以抑制的痴迷之情。程先生1936年去英国牛津大学读书，1938年回国。1949年赴美留学，取得西雅图华盛顿大学哲学博士学位，随即任教于美国匹兹堡

大学和宾州大学。1969年到台湾,在台湾大学、台湾师范大学、东海大学任哲学教授。人不在祖国大陆,而心却与祖国大陆相牵系。程先生非常希望自己的易学著作能在大陆出版,他说:“石泉行年九十有一,如能见芜作在大陆出版,于愿已足矣。”这令我深受感动。

我佩服程先生治《易》不迷信前哲,不苟同时贤,一切经自己思考,审慎做结论的独立精神。程先生于《易》的一系列问题分析精粹,见解独到,它使我思路开放,眼界拓宽,引我易学识见,向前进一步。

在易学的许多重要问题上程先生的见解与众不同。第一,关于《易》与孔子的关系。程先生认定“十翼”不尽是孔子作,但是孔子晚年确实喜《易》,有“韦编三绝”之事。《系辞传》、《文言传》称“子曰”之处是征引孔子的话;未称“子曰”之处,其思想往往与孔子相悖,未必是孔子之语。这与很多学者不同。

第二,关于卦爻辞有没有哲学的问题。程先生划分《易》的整个发生发展过程为三大段。最初是“通神明之德,类万物之情”,非为卜筮而作。至夏商周三代,《易》被用作卜筮。至孔子赞《易》,《易》成为哲学之书。但是程先生不认为孔子诠释前的卦爻辞没有哲学含义。程先生说,六十四卦所言者,乃宇宙创化及人事演变的各种事态之演变也。乾指时间,坤指空间。六十四卦乃乾坤之结合也。显然,程先生认为六十四卦及其卦爻辞不待孔子“赞”,原本有哲学内容。

第三,关于给《易》书定性的问题。《易》是一部什么书,程先生肯定说《易经》是三代以来唯一汇集民族智慧之哲学著作。其形上之理约而言之可自三方面看:(一)确认乾坤创化之生生不已、新新不停;(二)由结绳网罟而入于文明法治,其要在能“观象成器”,“使民宜之”,穷变通久,“使民不倦”;(三)人文之本,植根于道德仁义,

所谓“成性存存，道义之门”者也。此一形上之学涉及天地人三才之道，乃人居天地之中，创发事业之所本。细言之，可划为十玄之门：（一）乾坤成列；（二）生生谓易；（三）新新不停；（四）旁通时行；（五）二五得中；（六）三才之道；（七）成性存仁；（八）化成天下；（九）穷通变久；（十）保合太和。此十玄之门纵通横通，形成一通体圆融之体系，每举任何一玄，余九玄即预含其中。要言之，十玄之门，其实一也：人类与天地自然相互参与。人类之哲学智慧、价值观念、文化积累，由此而生。《易》是哲学著作，中国儒家的形上学表现在《易》里，不在“四书”。

第四，关于诠释卦爻辞的途径问题，程先生的看法和做法，最具特色。孔子在《系辞传》里用“古之遗言”，发挥自己的认识，诠释某些卦爻辞，不用训诂、考据、象数的方法。程先生原则上走孔子的途径，象数、图书一概不取。程先生穷年累月反复玩索，深感卦爻辞虽不能定谁人所作，但肯定与文王囚于羑里七年有关。认为文王被囚，殷纣亡国，周朝嗣兴之历史事实，当是诠释卦爻辞的另一途径。这一本《易辞新诠》就“新”在这里。如此，则卦爻辞中的危辞、隐语及艰深、晦涩、吊诡之语句，便豁然可解。但是程先生与古史派易学不同，古史派学者把《易》视作历史书，演绎章学诚“六经皆史”的观点，而程先生视《易》为形之上之哲学著作。六十四卦三百八十四爻虽直接记文王囚于羑里七年之史事，而蕴含却是形上之学。

第五，关于易学史上的一些问题。程先生在这一方面最具批判精神。既言“十翼”非尽孔子之作，又说《象传》只是重复卦爻辞所已言，了无新意。《说卦》、《序卦》、《杂卦》不过是用《易》者随身携带以备忘的参考资料。《说卦传》内容驳杂，可能与《易》的本义无关。他如“象数之学”或“图书之学”，皆后世学人所杜撰，根本与《周易》卦爻辞无关。《左传》、《国语》记载筮史征引《易》辞者约二十余事，大多是借题发挥，以遂己意，此可用以佐证春秋筮例，其目的不在解

释易辞者也。汉之象数《易》、宋之图书《易》，亦都在程先生扫荡之列。认为它们不仅与卦爻辞无关，与《系辞传》中孔子之言亦不相关涉，一派杂乱无章，荒诞不经。王弼扫象谈《易》，虽有廓清汉儒拘泥《易》象之功，但不能阐发《易》创化生生之大义，流为玄空之谈。周敦颐《太极图说》于“太极”之上妄加“无极”。程颐《易传》除拾取《系辞传》、《文言传》文字外，就一卦一爻之辞，务为揣测想象之谈，而归于修心、养性、道德、人伦，实开宋以来易学晦涩之先路。朱熹直认“《易》为卜筮之书”，津津于恢复古《易》成卦与卜筮之法。纵观宋儒所务性命理气之学及先天后天、天理人欲、虚静材情之辩，但见其门户森严，意气用事，智慧去孔孟老庄远甚。且又志大言夸，喜谈“圣贤气象”，有如矫情饰非之乡愿者流。欧阳修作《易童子问》，并非无可嘉许之处，如论“十翼”非孔子作等。但持论偏颇，说理不精，以至引发疑窦，贻误后学。尤其自民初以来，疑古及考据之风步欧阳修后尘而起，影响民族思想文化之发展甚大甚深。近几十年来，台湾学界，考据风盛，有人从事于《易经》之版本、章句、校勘训诂，有人以《易》八卦图式比附龟甲灼兆之方位，有人坚持朱熹“《易》为卜筮之书”以卜命运。有人急求经世致用，以“《易》以道阴阳”比附医学、军事、音乐、地理、星相。凡此种种其用意虽可嘉，但大多流于形而下傅会之说，于形而上之哲学相去何止千里。学《易》而不得见其形上之理，且斤斤于以之比附西方科技以自豪，此项出诸“古已有之”自我陶醉之心理，殊为可悯。就医学而言，若只建立在阴阳五行相互关系过分简单之理论基础之上，而无生理及药理之实验证明，惟凭空泛的想象，设计中医学的发展，亦复可悲。

第六，关于《易经》中某些较具体问题的看法。自宋易学家开始，《易》中以阴代表小人，阳代表君子。或者以阳代表天理，阴代表人欲。程先生谓此皆属无稽之谈，非《周易》经传所含之本义也。《易》重生生，而乾坤乃《易》之蕴也。阴阳交配，男女化生。乾坤婚

媾，万物化生。是故阴所求者阳也，阳所求者阴也。《易》无定例，阴可为君子，如坤之六五。而阳未必为君子也。诚如《系辞传》有谓：“易之为道也屡迁，变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

总之，程先生《易》学，独识通裁，融会贯通，自成体系。不计较象数，不理睬图书，不留意训诂，甚至义理方法也在所不顾。既认定《周易》是蕴含形上之理的哲学著作，又主张藉文王囚羑里的史实诠释卦爻辞。程先生易学，象数派、图书派、训诂派、古史派都不是，严格地说，也不属于义理派。程先生易学就是程先生易学，它有自己的个性。这一点至为珍贵，我投它的赞成票。程先生敢于批评朱熹易学，敢于对易学疑古风、考据风表示疑义，尤令我心折。只有否定“十翼”孔子作和批评程颐《易传》两点，似可从长计议。我愿意把程先生的《易》著推荐给上海古籍出版社出版，并乐为之序。

1999年5月25日旌德吕绍纲

拜手谨识于长春吉林大学寓所

目 录

序.....	吕绍纲	1
第一章 《易》卦爻辞之历史背景.....		1
一、引言		1
二、文王与殷王室之婚姻关系		3
三、帝乙归妹之悲剧		5
四、文王狱中生涯		7
五、文王武王生卒年龄		10
第二章 《易》卦爻辞之历史诠释		17
一、《易》辞之类别		17
二、春秋时代筮史之活用《易》辞		21
三、《系辞传》中孔子诠释卦爻辞		24
四、汉宋《易》学及其他		30
第三章 《易》卦爻辞新诠		51
一、乾䷀(51) 二、坤䷁(53) 三、屯䷂(56) 四、蒙䷃(58)		
五、需䷄(60) 六、讼䷅(61) 七、师䷆(62) 八、比䷇(63)		
九、小畜䷈(65) 十、履䷉(66) 十一、泰䷊(68)		
十二、否䷋(70) 十三、同人䷌(71) 十四、大有䷍(73)		
十五、谦䷎(74) 十六、豫䷏(76) 十七、随䷐(77)		
十八、蛊䷑(80) 十九、临䷒(82) 二十、观䷓(83)		

2 易辞新论

二一、噬嗑䷔(85)	二二、贲䷖(86)	二三、剥䷖(88)
二四、复䷗(89)	二五、无妄䷘(90)	二六、大畜䷙(91)
二七、颐䷚(92)	二八、大过䷛(94)	二九、坎䷜(95)
三十、离䷝(96)	三一、咸䷞(98)	三二、恒䷟(100)
三三、遯䷠(102)	三四、大壮䷡(103)	三五、晋䷢(105)
三六、明夷䷣(107)	三七、家人䷤(109)	三八、睽䷥(111)
三九、蹇䷦(113)	四十、解䷧(115)	四一、损䷨(116)
四二、益䷩(118)	四三、夬䷪(120)	四四、姤䷫(122)
四五、萃䷬(123)	四六、升䷭(125)	四七、困䷮(128)
四八、井䷯(131)	四九、革䷰(133)	五十、鼎䷱(135)
五一、震䷲(138)	五二、艮䷳(140)	五三、渐䷴(141)
五四、归妹䷵(143)	五五、丰䷶(146)	五六、旅䷷(148)
五七、巽䷸(151)	五八、兑䷹(153)	五九、涣䷺(154)
六十、节䷻(156)	六一、中孚䷼(157)	六二、小过䷽(159)
六三、既济䷾(161)	六四、未济䷿(164)	
第四章 释乾坤.....	171	
第五章 《易》之时用.....	192	
一、西方时间观之演变.....	192	
二、晚近西方哲学界对于时间之再认知.....	204	
三、中国《易经》中“时”的哲学.....	212	
第六章 《周易》六十四卦生生之序.....	220	
第七章 《易经》哲学与怀特海机体主义.....	249	
第八章 《洪范》与《易经》.....	269	
第九章 孔子与《易经》.....		
——马王堆帛书《易》之经传中新发现.....	284	
一、孔子晚而喜《易》.....	284	
二、马王堆帛书《易》文之内容及其抄写之年代.....	287	

三、孔子作“十翼”问题	289
四、《易》中“子曰”问题	293
五、孔子对于《易》辞之新诠释	295
六、孔子之“神道设教”观	301
七、总结	304

第一章 《易》卦爻辞之历史背景

一、引言

古之传言谓《易》有三：《连山》、《归藏》、《周易》。《连山》、《归藏》今无所见，今所见者《周易》而已。

《易·系辞传》有谓：“其称名也杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？”又谓：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”再则曰：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。”是故于《易》之成书时代背景，已言之确凿矣。

此之所谓卦爻辞之历史背景问题，其头绪纷繁，但有关（一）《易》之作者、（二）作《易》者之动机、（三）《易》之版本与字源诸问题，暂时存而不论，期于读者于读完《新论》之后，对上举问题之答案于心中或许已略见端倪矣。

班固曾言《易》之为书“人更三圣，世历三古”。所谓三圣者：伏羲、文王、孔子，此说恐不确，但可供参考^①。以目前而论，《易》卦爻辞抄写成帙者莫早于汉文帝初年，出自湖南马王堆墓葬中之帛书手抄本，具《易》六十四卦卦爻辞、系辞及其他论《易》短文。其字体既非甲骨文亦非大籀，乃汉隶之体。距今约二千二百余年^②。又此

抄本所据之原本或为简册或为帛书,当更早。鉴于《尚书·洪范》中箕子历述自夏以来,国家大事为君者必须谋及“乃心”、谋及“卿士”、谋及“庶民”,嗣后方谋及“龟筮”。是则卜筮之用已历经夏、商、周三代。凡决定国家大事如祀与戎等,君王往往求诸卜筮,以为谋定之一助^③。

夏易《连山》及殷易《归藏》已不存在,而《周易》成书之时代,如果如《系辞传》所传言,“当殷之末世,周之盛德”之时,则其时适逢殷纣失德,殷于享国六百余年之后,即将为周所取而代之。当此一重大变局之中,殷之纣王及周之文王(原乃殷之西伯)乃关键人物。此一发生于距今约三千一百余年前大变局,因书阙有间,其真实历史因后世传说每多不相融贯,故考核困难。今《系辞传》谓:“当文王与纣之事邪?”然则,究竟在历史上文王与纣遭遇何项事故,以致流传至今,为人所称道,且立为历史上之“殷鉴”?

简言之,文王曾被囚于羑里七年之久。殷纣纳贿而文王获释,或文王曾设计越狱逃归。或因文王被囚七年失去健康,于返国之次年即崩,武王自立为王。立后十一年发兵,次年与纣有牧野之战,纣王大败自焚,武王斩其首及妲己之首,自称:“膺受大命革殷,受天明命武王。”以上本于司马迁《史记》之《周本纪》^④。

但文王因何被囚于羑里?何以七年之久终于获释?如《尚书·西伯戡黎》及《史记·殷本纪》中所言属实,何以纣王目睹文王在西周东征西伐,日益坐大,而不从谏,挥兵灭之,以绝后患?又武王即位之后,何以九年修“文王绪业”,又二年方始发兵伐纣?又殷商享国六百五十余年,蕞尔小邦周乃众多诸侯之一,何以终于取商而代之?

以上问题之解答当然有助于吾人对于《易》成书时代背景之了解,进而有助吾人对于卦辞爻辞之了解。

二、文王与殷王室之婚姻关系

据《诗·大雅·文王》谓^⑤：

穆穆文王，于缉熙敬止；假哉天命，有商孙子。商之孙子，其丽不亿，上帝既命，侯于周服。

吾人获知文王乃商之孙子，受命为诸侯之一。虽然《诗》上说“上帝既命”，实际上因为文王乃殷商之外甥，故封为西伯。又《诗·大明》言之更明白：

挚仲氏任，自彼殷商。来嫁于周，曰嫔于京。乃及王季，维德之行。大任有身，生此文王。

王季乃文王之父、古公之子。王季有兄太伯、虞仲，因古公欲立王季之子昌，为周之后，而远适荆蛮。孔子且谓：

泰伯其可谓至德也已矣！三以天下让，民无得而称焉。

即指古公立王季，俾王季死后，文王昌执政。实则当时殷商虽因内争而衰弱，但帝乙主殷，暨则帝辛纣王执政，仍保有天下，而周仍为地方诸侯也。总上所言，文王乃殷商之亲娅，其母大任若非帝乙之姊或妹，必为殷王室之血胤，挚仲氏乃殷王族之嫡系。帝乙以其幼女归嫁文王，实为亲上加亲。换言之，文王原为帝乙之外甥，嫁女之后，文王将为帝乙之婿、殷之駙马。而帝乙之妹，倪天之女，为文王之表妹，今成为其夫人矣。且看《诗·大明》有云：

天监在下，有命既集，文王初载，天作之合。在洽之阳，在渭之涘，文王嘉止，大邦有子。大邦有子，侃天之妹，文定厥祥，亲迎于渭。造舟为梁，丕显其光。

《诗·大明》此节所言乃文王为迎娶新夫人时，特制大船，跨越渭河，亲自迎接侃天之女。文王所以如此隆重其事者，所以“丕显”其荣获殷王室天宠之光。但此一婚姻，就侃天之女而言，实乃一极不幸福之婚嫁，据《诗·大明》下节所言：

有命自天，命此文王，于周于京，纣女维莘。长子维行，笄生武王，保右命尔，夔伐大商。

“纣女维莘”，言文王续娶有莘之女，而生武王。武王乃发兵以文王之木主为前导，率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人，以伐纣。诸侯来会有四千乘。据后世之记载：殷纣曾发兵七十万人以抗拒，但终于败绩，纣王自焚于火。

在中国上古史上，此一王朝的更替，其真实史料流传后世者，远不如周王朝自我宣传资料之多。《尚书·周书》中之《泰誓》上、中、下三篇，《牧誓》、《武成》、《微子之命》皆是周王朝宣传品；于历数纣王之种种失德，以凸显周王朝承天之命，并言各方诸侯不待征讨，自愿俯首称臣。虽孔子且称道曰：“三分天下有其二，以服事殷，周之德可谓至德也已矣^⑥！”但孟子以为“周之德”未必如孔子赞之为“至德”。据孟子看来：

尽信书，则不如无书。吾于《武成》，取二三策而已。仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也^⑦。

于孔子同时之子贡且不信纣王之失德，果如后世所传说者之浮滥。故曾谓：

纣之不善不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉^⑧。

但是殷商之失国，究因何在。近世学者受益于殷墟考古之发现及甲骨文字之了解，体认殷商失国出于殷王室党争之祸及伐东夷之国力耗损^⑨，而不必出诸纣王之生活侈靡、宠爱妲己及残害忠良。作者于深究《易》之卦辞爻辞后，以为文王与妣天之女婚姻失败，恐系殷周交恶之祸根。导致文王囚于羑里七年之久，终于于殷之享国六百五十五年之后，周取而代之。

三、帝乙归妹之悲剧

据前引《诗·大明》有：“文王初载，天作之合。”是则帝乙嫁女时，当文王之“初载”。古人三十而娶，“初载”或指三十岁而言，而妣天之女嫁时或许当其二十岁时。又鉴于该诗有“文定”及“亲迎”言辞，则妣天之女嫁后为嫡夫人。又出于当日群婚娣姒制，其嫁时有娣、娣、姒等人为媵。归妹卦辞谓：“归妹，征凶，无攸利。”“归妹征凶”者即言此一婚配以悲剧收场。据《春秋左氏传》僖公十五年（约当西历纪元前六四五年）记载：

初晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹䷵之睽䷥。史苏占之，曰：“不吉。其繇曰：‘士刳羊，亦无益也，女承筐，亦无貺也。’西邻责言，不可偿也。震之离亦离之震，为雷、为火、为羸败姬，车说其輹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。归妹睽孤，寇张之弧，姪

其从姑。六年其逋，逃归其国，而弃其家。明年，其死于高粱之虚^⑩。”

上引“归妹”、“睽孤”，前者为卦名，后者乃见于睽卦九四及上九之爻辞。所言“睽孤”实指倪天之女而言。归妹九二爻辞谓：“眇能视，利幽人之贞”，似指倪天之女有幽禁之灾。又初九及六五爻辞明指倪天之女从腰之娣，其容貌似较姣好，故得宠幸。又倪天之女其始似乎不同意此一婚配，故九四爻辞有：“归妹愆期，迟归有时（“时”亦“待”也）。”今既嫁之后以不见宠幸而且有囚禁之灾，故“归妹以须（或作娵，姊也），反归以娣。”（六三爻辞）反归者反归殷之朝歌，而弃其在周之家。是故称之为“睽孤”。睽者，乖戾不相安也；孤者，孤独无侣也。“六年其逋”或指倪天之女虽遭受此不幸之婚姻，仍耐心守候六年之久，终于弃家逃归。不幸次年竟死于高粱之虚，或出于倪天之女之精神失常，有以致之。

又此一婚姻之失败，除文王有所偏爱，或倪天之女骄纵成性外，倪天之女婚后未有子嗣，恐系其弃家反归之主因。查归妹上六爻辞谓：“女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。”“女承筐无实”，言倪天之女嫁后未曾怀孕。“士刲羊无血”，言文王娶后并无血胤。鉴于殷周时代盛行群婚制：“诸侯娶一国，则二国往媵之。以姪娣从，诸侯一聘九女。”（《春秋公羊传》庄公十九年）则文王续娶有莘之女^⑪，因生武王，于礼并无不合。据《尚书·康诰》谓：“武王之母弟八人。”是则有莘氏乃周王朝之国母矣。周之有天下始于武王^⑫。

倪天之女婚姻失败，其婚后无嗣，或为主因之一。但鉴于归妹卦爻之所言及前引《左传》史苏之所言，倪天之女或生而有生理之缺陷，如爻辞所言“跛能履”、“眇能视”、“其君之袂不如其娣之袂良”，或生而有精神失常之现象，而终于死在荒郊野外高粱之虚，不禁使人一掬同情之泪。

此一不幸婚姻所导致之悲剧，必有若干可歌可泣之故事。惜乎，出诸政治理由，殷王朝官文书如《尚书》中之《商书》各篇都无陈述。周之史官亦雅不愿将此悲剧故事传诸后代，于是归妹之悲剧千古以来湮没无闻。

四、文王狱中生涯

文王七年牢狱生活，于《尚书·商书》及《周书》都无记载。周人为鼓吹文王生而为圣，谓其仁德孚于四海；据《史记·周本纪》谓：

西伯(后之文王)阴行善，诸侯皆来决平。于是虞芮之人有狱不能决，乃如周。入界，耕者皆让畔，民俗皆让长。虞芮之人未见西伯皆惭，相谓曰：“吾所争周人所耻。何往为，只取辱耳。”遂还，俱让而去。

果如司马迁之所言，则周之臣民显然以文王为古之圣人，岂肯承认其曾有牢狱之灾。故周之遗文《诗》、《书》、《礼》未曾提及此一不幸事件，或以其有损于彼等心目中文王之形象也。

又据《史记·周本纪》谓：崇侯虎谮西伯以“西伯积善累德，诸侯皆向之，将不利于帝，帝纣乃囚西伯于羑里”，“其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦”。究竟文王因何被囚，囚之者究为何人，后世传说颇多异闻。再者，司马迁对于文王被囚之辱不曾提供任何足以采信之理由，且接受自周千余年来之自我宣传(自周之建国至司马迁作《史记》时，约有一千一百余年)——见于《诗》之《文王之什》计有十篇、六十六章、共四百一十四句赞美文王之诗——一味非难殷纣之失德，应以殷为鉴，以凸显文王被囚之无辜。

不特司马迁惑于周之宣传，左丘明于《左传》中亦多引《诗》、

《书》中赞文王之溢美之辞：

《周书》数文王之德，曰：“大国畏其力，小国怀其德，言畏而爱之也。”《诗》云：“不识不知，顺帝之则”，言则而象之也。纣囚文王七年，诸侯皆从之囚，纣于是乎惧而归之，可谓爱之。文王伐崇，再驾而降为臣，蛮夷帅服，可谓畏之。文王之功天下诵而歌舞之，可谓则之。文王之行至今为法，可谓象之^⑬。

但鉴于《易》卦辞爻辞中多有忧虞戒惧，慎乎言行之警语，且充斥悔亡、吝孚、贞厉、无咎之感受，此类警语与感受恐系文王七年牢狱生活中反省思维之心得，而此项心得实得自其当自由之身时所犯之过失。鉴于周之臣民对于文王之歌颂越乎常情，可能出自文王之矫情造作，妄自尊大。甚至文王或曾自居为“商之孙子”，于纣之王庭中，直谏无隐，出言不敬，以致遭此困厄。司马迁前言文王囚于羑里时，“盖益《易》之八卦为六十四卦”，此六十四卦当不只是六十四卦爻象之组合，且必包含六十四卦每一卦之卦辞及爻辞。空有六十四卦阴阳符号之组合，实无意义可言。今日读此六十四卦之卦辞爻辞，虽距今事隔三千一百余年，其含义晦涩艰深，索解不易，但于字里行间，读者不难窥见此作《易》者之动机严肃，用心良苦。本书作者曾作以下之议论：

窃疑文王增减卦爻辞之目的，不仅在探究个人之存亡得失，恐用之以与周室传递消息情报（伏羲结绳作卦，也是为了传递消息）。其用语之晦涩艰深，其含义之隐藏机密，恐怕只有周室中深通历史故事及当前处境者，方能识其底蕴^⑭。

是故如谓文王于囚禁中曾深究六十四卦卦辞爻辞而有所增损，藉

以报导狱中生活情况，并告诫在周之臣民应如何改善与殷王室之关系、应如何部署防御、应如何增强国力、应如何察往知来、以古为训等等，实非无据。

至于文王在狱中日常生活，在《易》卦爻辞中多所披露：例如有关他在狱中饮食，噬嗑六二爻辞云：“噬肤灭鼻”，意指狱中肉食腐烂发臭，使其嗅觉失去功能，故称“灭鼻”。又六三爻辞云：“噬腊肉遇毒，小吝，无咎。”显然狱中有人下毒，企图害其性命。又如文王狱中床铺，遭人破坏，是故剥卦六二有云：“剥床以辨，蔑贞凶。”辨者辨也，以绳编织而成之卧铺为人所毁，使其更无法安枕。又如艮卦九三爻辞谓：“艮其限、列其夤、厉薰心。”显示狱中有人用刑具戕害文王，“限”为身体之上限及下限，乃腰所在之处，用刑具使其腰部不能转动。“列其夤”者，使其肾脏破裂，以致丧失其“心理意识”，故谓之“厉薰心”。再如文王狱中生活无时不在恐惧将遭受杀害之中，如颐六四爻辞谓：“颠颐吉、虎视眈眈、其欲逐逐，无咎。”显示纣王颠狂如虎，其视也眈眈，其欲也逐逐。又履卦六三爻辞云：“眇能视、跛能履。履虎尾、咥人凶。武人为于大君。”“武人为于大君者”意指“材力过人，手格猛兽”之纣王^⑤，如履其尾，咥人之凶，可以预见。

蔡邕(133A. D. —193A. D.)约生于文王一千三百余年之后，但对于文王狱中生活有极生动之描写：

太颠、闳夭、南宫括、散宜生往见文王。文王为瞽右目者，言纣之好色。拊桴其腹者，言欲得其宝也。蹀躞其足者，使迅速也。于是周流求之以献纣^⑥。

略后于蔡邕之曹植(192A. D. —232A. D.)于文王之幽囚，亦致其不平之鸣，曰：

崇侯何功，乃用为辅？西伯何辜，囚之囿圉？囿圉既成，负土既盈，兴立炮烙，贼害忠良^{①7}。

据言，位于大陆河南汤阴县，确有羑里城存在。城高出平地，据云系文王负土所筑，且文王曾在此演《易》之六十四卦。但其可信度足以存疑。

五、文王武王生卒年龄

关于文王及武王之生卒年代，大抵因周人不愿以文王受囚，“周家之辱”传诸后世，以致后世传记多所乖谬，尤以东汉刘歆之《三统历》所记最为荒谬。刘歆谓：

文王十五而生武王，受命九年而崩。崩后四年而武王克殷，克殷之岁八十六矣。后七岁而崩。故《礼记·文王世子》曰：文王九十七而终，武王九十三而终。

查今本《文王世子》中确有此言，以该篇所言文王孝王季，武王孝文王之言行，纯然孔子歿后，曾子门弟子传《孝经》者之溢美之言。又此类溢美之言并见于《中庸》中，岂子思辈向壁虚造者耶^{①8}！

兹据《尚书·无逸》谓：

文王受命惟中身，厥享国五十年。

又《孟子·公孙丑上》谓：

文王之德百年而后崩，犹未洽于天下。

“无逸”所言“中身”或指文王“中年”之时，方受命为王，而“中年”应为三十岁至五十岁之间，是则文王之享年可在八十至一百之间。又据孟子之言，则“文王之德百年而后崩”亦系漫指，非必如《礼记·文王世子》之九十有七。

又司马迁于文王生平亦多含糊之辞，如于《史记·周本纪》谓：

自岐下而徙都丰，明年西伯崩。太子发立，是为武王。西伯盖即位五十年。其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。诗人道西伯盖受命之年称王。而断虞芮之讼，后十年而崩，谥为文王。

司马迁于此简短文字中共三用“盖”字，盖以司马迁于当世流传之记载，已感于其矛盾不相融，故不得不如此措辞。但司马迁载有武王告周公之言，谓：

告女维天不殄殷，自发未生，于今六十年。麋鹿在牧，蜚鸿满野。天不享殷，乃今有成^{①9}。

故王国维据此推论，曰：

据此，则克殷之前六十年，武王尚未生，又二年而崩，年当近六十。以此差之，则文王生武王，武王生成王，均当在四十岁左右，与事理相合^{②0}。

王国维于《周开国年表》更引据《路史》，而该书又引据《古本竹书纪年》谓：武王崩年五十四。兹据《史记·鲁周公世家》谓周公曾告太公望、召公奭曰：“武王蚤终，成王少，将以成周，我所以为之。”此

“武王蚤终”之言，亦所以证明武王不仅不曾活过九十三岁，且恐其终年未及六十岁。

又周之始年史书所载每多混淆。究实武王克商应是周之始年。据董作宾之考据应在西历纪元前一千一百一十一年^②。但秦汉史家将周之始年提早十二年，谓当西历纪元前一千一百二十二年。此显然将“文王受命为王”之年加入。但“文王受命”，所指受天之命？或受殷纣之命？如谓受殷纣之命，则《史记·周本纪》谓：

帝纣乃囚西伯于羑里，闾夭之徒患之，乃求有莘氏美女……因殷嬖臣费仲而献纣。纣乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐。

是乃殷纣许西伯可“专征”，未必许西伯为王也。如谓“受命于天”，则如崇侯虎之言，西伯久已“积善累德，诸侯向之”，司马迁于此类传言，每每含糊其辞，曰：“西伯盖受命之君。”实则三代时乃共主制度：诸侯各霸一方，对朝廷帝王称臣，对版图内之小诸侯则自称王^③。

兹参酌各方资料，并假设文王三十而娶倪天之女，享年九十岁而亡。列一“殷周帝王大事年表”以供参考^④。下表纯属虚拟性质，尚无确实历史文献之依据。贸然发表之，盖以其或有助于读者，略见殷周之际王朝之大事，且此类大事与《周易》卦爻辞之所言者有密切之关联故也。

注释

① 班固：《汉书·艺文志》。

② 马王堆帛书“六十四卦”释文，见《文物》，一九七四年三期。

③ 程石泉：《卜筮之用心理学》，见《易学新探》。一九七九年，台北。黎明

出版公司。

④ 司马迁：《史记》，见《百衲本二十四史》。台北，商务。

⑤ 《诗·大雅》各诗，见《十三经经文》。台北，开明。

⑥ 《论语·泰伯篇》，见《十三经经文》。

⑦ 《孟子·尽心下》，见《十三经经文》。

⑧ 《论语·子张篇》，见《十三经经文》。

⑨ 《史记·殷本纪》谓中丁以后，有九世之乱，而乱因多出于争立之故。又据董作宾谓纣伐东夷，国力耗损。见董作宾：《甲骨学六十年》。台北，艺文。

⑩ 左丘明：《春秋左氏传》，见《十三经经文》。

⑪ 公羊赤：《春秋公羊传》，见《十三经经文》。

⑫ 周始有天下应在西历纪元前一千一百一十一年，其详应参考董作宾：《武王伐纣年月日今考》，见《董作宾先生全集甲编》第一册（台北，艺文）。周之历史家以文王受命之年为周开国之始年，当西历纪元前一千一百二十二年。实则该年或为殷封纣西伯昌为三公之一（据《殷本纪》），并赐“以弓矢斧钺使西伯得征伐”（据《周本纪》）之年。

⑬ 《春秋左氏传》襄公三十一年。

⑭ 《易学新探》第九页。

⑮ 《史记·殷本纪》。

⑯ 蔡邕《拘幽操》。见马骕：《绎史》引《古今乐录》。

⑰ 唐·封演：《封氏见闻录》。

⑱ 请参考《中庸》十二、十三章。此类语言可能出诸子思，但冠以“子曰”二字。

⑲ 《史记·周本纪》。

⑳ 王国维：《周开国年表》，见《定本观堂集林》下。台北，世界书局。

㉑ 董作宾：《武王伐纣年月日今考》，见《董作宾先生全集甲编》。台北，艺文。

㉒ 王国维：《古诸侯称王说》，见《观堂集林》下。台北，世界。

② 虚拟《殷周之际大事年表》:

帝乙执政之年	延续三十七年	(西历纪元前一一九一~前一一五四)
帝乙嫁女之年	帝乙八年(约)	(西历纪元前一一八三年)
文王娶倪天之女年	文王三十岁(约)	(西历纪年前一一八三年)
倪天之女弃家返国之年	婚后六年	(西历纪年前一一七八年)
纣王执政之年*	延续六十三年	(西历纪年前一一七四~前一一一年)
文王续娶有莘之女年	或在文王三十六岁(约)	(西历纪年前一一七八年)
文王生武王之年	约在文王五十岁	(西历纪年前一一六三年)
文王被囚之年	约在文王六十九岁	(西历纪年前一一四二年)
文王越狱逃归之年	约在文王七十六岁	(西历纪年前一一三五年)
文王享年九十余	约当西历纪元前一二一三~前一一二三年	
武王享年五十四	约当西历纪元前一一六三~前一一一年	

* 据董作宾考定纣王执政共六十三年。并谓:“周总年应自周武王十一年算起,应为八五六六年。殷之总年至帝辛(纣王)六十三年止,应为六四〇年。”与今日通行之《中国历代帝王年表》不同:该年表计周之总年为八六七年(西历纪元前一一二二至前二五五);殷之总年为六四四(西历纪元前一七六六至前一一二二)。请参考董作宾:《西周年历谱》及《殷历谱》,《董作宾先生全集甲编》。台北,艺文。

附“西伯受命称王”参考资料:

关于“西伯受命称王”之事,章太炎于《葑汉昌言》五(见《章氏丛书续编》之七)有谓:

西伯受命称王,见太史公《周本纪》。唐梁肃据《论语》服事之文以非之。夫群言叠乱,折中于圣。如《鲁诗》、《书大传》、《小戴记》诸文,出周汉间儒者,文各驳异,今置不论。《论语》真孔子书,《三朝记》亦真孔子书也。《三朝记》“少闲篇”曰:“纣不率先王之明德,粒食之民忽然几亡,乃有周昌霸诸侯以佐之。纣不悦诸侯之听于周昌,则嫌于死,乃退伐崇、许、魏,

以客事天子，文王卒受天命：作物配天制典。”其云霸诸侯以佐之者、即“三分天下有其二，以服事殷也。”其之“嫌于死者”，即羑里之囚也。其云“卒受天命，作物配天制典者”，即“受命称王”也。

又章氏注云：诸经言文王受命者，《书》称“文王受命惟中身”，此谓嗣位为君。《大雅》称：“文王受命，有此武功，既伐于崇，作邑于丰。”此即《三朝记》所谓“受天命”，或说为受殷命为西伯，寻文王未囚羑里时，已霸诸侯，则为西伯久矣。岂待伐崇时耶！

此则服事在前，称王在后，不得举一以疑一矣。《逸周书》亦当时之实录，其《程典篇》曰：“惟三月，既生霸，文王合六州之侯，奉勤于商。商王用崇雺，震怒无疆。诸侯不娱，逆诸文王。文王不忍，乃作《程典》以命三忠。”是始而服事，因以被囚；既出羑里，诸侯劝进，文王犹未忍为王。其《酈保篇》则曰：“维二十三祀，庚子朔，九州之侯咸格于周。王在酈，乃命三公九卿及百姓之人。”乃在伐崇后，九州和会又过于前之六州。既命三公九卿，则称王可知也。原诸侯所以归文王者，以纣为无道，欲藉文王之宠灵以护己耳。既囚羑里，文王尚不自保，安能护人。出囚以后，六州劝进，势在必然。文王始犹弗忍，及九州咸格，终遂称王者，以非是，则诸侯无所系，将参伍合从，以抗纣而自固，不致天下瓦裂不止也。且王者，往也。朝觐者往焉，讼狱者往焉，则可以践天子位矣。九州咸格，朝觐者往也。虞芮质成，讼狱往也。既有其实，而何为阳谢其名乎！

按章氏所言确有值得参考之处。但有四点：（一）《三朝记》未必可等诸《论语》，其可靠性置疑。又（二）孔子所言周有天下三分之二以服事殷，恐亦受愚于周初周室之宣传：认为文王圣者，不应有受囚、逃亡、叛殷之事。又（三）文王于返周之明年丧亡，不及践天子位，未必出诸文王的不忍为君也。又（四）史家不明殷周失和之因，帝乙归妹之悲剧，文王娶有莘之女生发，后为武王，加之周戡黎之成功，在在引起殷纣之不信任，故囚之。以作者就卦爻辞研判，文王乃越狱逃归，无释放之事。又散宜生献宝之说，皆恐周之史家虚设之辞也。

又据王国维之《周开国年表》（见《观堂别集》卷一）谓：“《尚书大传》、《史

记》所系事，亦往往与经（指《尚书》）合。及一乱于刘歆之《三统历》，再乱于郑玄之《尚书注》，三乱于《伪古文尚书》，遂使有周开国岁月终古茫昧，岂不痛哉。”

第二章 《易》卦爻辞之历史诠释

一、《易》辞之类别

《易》之成书约在三千一百前至三千二百年前之间。周武王建国在西历前一千一百一十一年，至今年应在三千一百一十五年之前。殷之纣王当权计六十三年，殷帝乙归妹于周之文王，应在纣王执政之前，但文王下狱被囚，则当纣王统治之六十三之中^①。《周易》之卦辞、爻辞多言殷周间故事，尤以文王囚居时生活遭遇，及文王关怀在周臣民之防御，与殷之交往，并引据历史上及当代（殷周王朝之更替）史迹如殷之王亥丧牛于易故事、盘庚迁都故事、殷祖玄鸟故事、高宗伐鬼方故事、帝乙归妹故事、高宗彤日雉升鼎耳故事及其他故事，作为“殷鉴”^②。古代中国先民坚信：中国政治史上有一黄金时代，所谓“尧天舜日”。政权之取得，出诸贤者之间之禅让，不用武力。而一切政治设施无不本乎道德美善，故主张“以古为训”。而《周易》卦辞爻辞亦出乎此一动机，借古讽今。

纵然《易》之兴作，除《周易》尚有《连山》、《归藏》及其他筮书，其目的无不藉某些简单之工具及筮法之手续，获得某卦或某爻，并藉某卦某爻所系之辞，辞中所隐示之故事情节，鉴于过去某人在某一相似之情况之下其行动作为所产生之吉、凶、悔、吝种种后果，作为提供当事者于目前所处之境况之下，应采取何项最有利之动作

之决策参考。是故作筮之史臣必须熟习于历史掌故，深谙当事者处境，再参以《易》卦爻辞所提供之占断，献诸王公以最佳之策。故其陈辞似乎言之成理、持之有故、殆若胸有成竹者也。如见于《国语》与《春秋左氏传》中所载之事例。

此一卜筮之书，经三千余年来之帝王与民间之使用，历代儒家及注疏家之赞赏与解释，除原有之六十四卦卦辞爻辞外，另有《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》各传合之称为“十翼”。六十四卦之卦辞爻辞乃最原始之“声符”，《彖》、《象》、《文言》等“十翼”之文，乃对原始之“声符”所作之激赏与诠释者是也。

何以六十四卦之卦辞与爻辞为“声符”？因为卦辞（包括卦名）爻辞之形成，先出于作《易》者心中有某项意义，须要表之以语言，再形诸于书写之文字。此项意义不限于对于某些事物之认知，个人之知、情、意、欲凡发诸心者皆是意义，皆须要语言文字表而达之。以《周易》而论，其卦爻辞之形成应在殷周之际，当时书写体势应近乎甲骨文或初周大篆体势。但三千余年来，由甲骨文改为大小篆，汉初又以“隶古定”改写大小篆以致古代造字原理尽失。故今之卦爻辞文字虽为楷书，但随在有错简、错字，绝非原始文句，故习读维艰^③。

但后儒通《易》之道、于文字训诂方面，求之于《尔雅》、《广雅》、《释名》、《说文解字》、《经典释文》、《方言》、《小尔雅》各书^④。此类字书以《尔雅》较古，但其内容则列举“同义字”于“释诂”、“释言”等十九项项目之下，而不及同义字之间所各具意义深浅、厚薄、轻重之别。《尔雅》、《广雅》重训诂，但无助于了解字形之演变与字音之差别。《说文》等字书及东汉以后之著作，或有助于吾人对于字形、字义的溯源，但无助于吾人了解字音之演变，字音与字义间递变及字音原始之意义。换言之，于文字学之形、音、义三科，于文字之“语音学”（非指晚近盛行于美国之“语音学”，更非指赵元任、李方桂诸

氏所著有关中国语言之“音学”)。除清人朱骏声之《说文通训定声》外,海内外治中国文字学者尚乏朱氏之学养与成就,故国人对于文字“声类”之研究犹待努力,但绝非熟习国际音标者所能臧其事^⑤。

然则通《易》之卦爻辞,除求诸现存之文字训诂书外,吾人必须就字音以反求其意义。今六十四卦各有卦名,用诸卦名之文字仍通行于口语与著作之中,但其意义与其原始之意义已不相同。例如涣卦之“涣”字,据《说文》谓:“涣,流散也。”《经典释文》之《诗释文》谓:“涣涣,《韩诗》作洹洹。”又《广雅·释训》谓:“洹洹,流也。”凡此皆非“涣”字原始本义。就涣卦六爻爻辞之所描述,“涣”有“宏大”、“美好”,如今之通用语“美仑、美奂”之“奂”,或者“精神焕发”之焕、大声呼唤之“唤”等等意义,而绝无“水流涣散”之义。该卦六爻爻辞所指乃文王脱险归来,曾乘马(“用拯马壮”)、渡黄河(“利涉大川”),越过殷周边界所设路障(“涣奔其机”),使周之臣民欣喜若狂(“涣其群”),使国土重光(“涣其丘”),诚然出乎意料之外(“匪夷所思”)。于是周之臣民吹奏鼓号(“涣汗其大号”),以示欢迎。重行装饰王宫使之涣然一新(“涣王居”)。涣之上九爻辞谓:“涣其血,〔血〕去逖出,无咎。”即言文王于七年牢狱之灾后,终于走出忧患,岂只无咎而已哉。

他如丰卦之丰,绝非如《彖传》所言:“丰,大也。明以动。”就丰卦卦辞及六爻爻辞之内容言,箕子于殷亡后,返朝歌殷宫废墟,献祭其先祖之所见,既无关乎“大”,更非“明以动”,以殷宫废墟无灯火,故卦辞谓:“勿忧,宜日中。”又如谦卦之谦,六五谓:“不富以其邻,利用侵伐。”而上六又谓:“利用行师,征邑国。”试问谦之真实意义何在?他如豫卦卦辞谓:“利建侯,行师。”与《杂卦》中谓:“豫,怠也。”极不相孚。他如随、履、蹇、贲、震、渐、颐、复、晋、萃诸卦卦名,虽仍通行于今之日常语言文字中,但该文字之含义与其三千一二

百年前用之于卜筮时者，颇不相牟。

总之，《易》辞有其原始部分如六十四卦卦名、六十四卦卦辞及三百八十四爻之爻辞。又另有其诠释部分（包括学《易》者赞《易》之辞）：如《彖》、《象》等之“十翼”。又“十翼”中之《序卦》、《说卦》、《杂卦》乃参考书，提供筮者以卦象、爻象及卦名之定义等等。虽不涉及义理，但足以使筮者循其线索，解释卦爻辞之占断：吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎等等，使当事者听来，筮史之言似乎“言之有据”、“持之有故”。又鉴于《左传》与《国语》所记占卦事例中，筮者每每引据《说卦》、《杂卦》中之象与定义，作为其发言之依据。本乎此，则三本参考资料《说卦》、《杂卦》、《序卦》可能不必晚于《易》卦爻辞完成之时代。

《彖传》见于六十四卦每一卦之下，颇能阐发天、地、人三才之道，每就天道以彰君子之德，而不悖“天人合德”（非“天人合一”）之至善至美之原则，可谓言之有物。

《象传》并见于六十四卦及三百八十四爻之下。《象传》内容往往重复卦辞及爻辞所已言者，了无新义，使读者嫌其辞费。但偶然间亦提供线索，使读者顿见爻辞真实含义之所在，可惜此例不多。

《文言传》见于乾坤两卦，其主旨言君子之道在应天地之德，或积善进德而善世不伐，或慎于出处而遁世无闷。此之所谓君子应“藏器于身，待时而动”者也。

《系辞传》内容最为驳杂，其中直接征引孔子之言者约计二十余处。孔子直接征引爻辞之言且加以评论者，计有以下各卦：大有、中孚、同人、大过、乾、谦、节、咸、解、损、困、鼎、噬嗑、否、豫、复、益等等。除征引孔子之言外，中国先哲于《系辞传》中，发挥其天禀智慧，体认“天地之大德曰生”，而“生生之谓易”。且明见宇宙创化以阴阳合德为目的，穷、通、变、久为人文化成之准则。此辈先哲或早于孔子、或与孔子同时代，其姓名虽不见于经传，但其思想因孔子

之搜集、释述而获得保留于今之《系辞传》中。又此辈先哲实开中华文化之新运，或曾佐周公以佐成王之名义主政三十余年（约当西历纪元前一——二年〔武王崩〕至纪元前一〇八一年），兴礼作乐，建立一“郁郁乎文哉”懿美人生之文化^⑥。此一文化约经三千年之蜕变，于今几乎已荡然无存，唯六艺之文尚在，可资覆案。

至于《易》辞于文字方面，三千年来，因书写体势之改变，中国语音学之失传，使读者遭遇困惑。来日国人对于甲骨文、钟鼎文及中国语音学之学养有所增进，必将有助于解决此项困难。

更有进者，《系辞传》于今已有最古老之版本，该版本附在大陆上出土之帛书六十四卦之后，较诸今之十三经注疏本大体完整，略有增省而已。该帛书除六十四卦及《系辞传》外，更有《二三子问》、《要》、《繆和问》、《昭力问》等残文。该书出土于湖南马王堆汉文帝时地方诸侯侯家族墓中，约当西历纪元前一八〇年间殉葬入土。《马王堆帛书六十四卦释文》曾发表于《文物》杂志一九八四年第三期，但《系辞传》及残文至今尚未公之于世。

二、春秋时代筮史之活用《易》辞

据《春秋左氏传》庄公二十二年（西历纪元前六七二年）谓：

周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之：遇观䷓之否䷋。曰：“是为观国之光，利用宾于王。”

遍查鲁庄公二十二年以前，《春秋》经传未言有诸侯用《周易》筮卦者，盖于此以前《周易》乃周室之秘笈，只有周王室得专用之。自平王东迁后，犬戎之乱日急，周惠王时，周势日蹙，史臣及乐师纷纷出走，故《周易》流传民间，诸侯得以用之。

《左传》、《国语》中，记载筮史作卦，且诠释《易》辞者约计二十余事。史臣诠释卦名、卦辞、爻辞，或“之卦”之卦辞、爻辞，并引用卦象以完成其占断（政治谋略），几乎是从心所欲。其所作之占断，十之八九为诸侯、大夫或家臣所接受，只有极少数例外。但细绎史臣所作占断，往往穿凿附会、无端牵合、故意曲解。使读者但觉二千五百年前此辈史臣，较诸今日街头卖卜者之“信口雌黄”有过之，无不及也。兹举例以明之：

《左传》僖公二十五年谓：

秦伯师于河上，将纳王（应为周襄王，在位约当西历纪元前六五二至前一八九）。狐偃言于晋侯，曰：“求诸侯莫如勤王。诸侯信之，且义也。继文（晋文公）之业（称霸诸侯）而信宣于诸侯，今为可矣。”卜偃卜之，曰：“吉。遇黄帝战于阪泉之兆。”公曰：“吾不堪也。”对曰：“周礼未改，今之王，古之帝也。”公曰：“筮之。”筮之遇大有睽之睽。曰：“吉。遇‘公用享于天子’之卦也。战克而王飧。吉孰大焉。且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎！大有去睽而复，亦其所也。”晋侯辞秦师而下。三月甲辰，次于阳樊，右师围温，左师逆王。

狐偃勤王之请，先卜后筮皆吉，故晋文公许之，果然于四月丁巳王入于王城。晋军于温擒获周臣颓叔，奉王命杀之于隅阳，周襄王飧文公饔于王宫。此乃春秋时代筮之占断获得验证之一例。但狐偃之说辞有强为牵合之嫌：如谓“天为泽以当日”，是谓“大有”卦为上离下乾，而“睽”卦为上离下兑。离为日，乾为天，兑为泽。“大有之睽”，即大有之离下乾变为睽之离下兑。乾为君、为天子，离为臣、为公侯。今兑为泽而居下，无异君或天子居下，以迎公侯，所以狐偃又谓：“天子降心以逆公。”实则“离为臣”毫无根据，如谓离为阴卦，依

《系辞传》之所言：“阳卦一君而二民，君子之道也。阴卦二君而一民，小人之道也。”阳卦不等于君，阴卦不等于臣。纵然离为阴卦（此与其取象为火、为日相违背），而阴卦只是二君一民，小人之道而已，非臣之道也。狐偃再则曰：“大有去睽而复，亦其所也。”指卦名而言：“大有”谓有天下也，“睽”谓周襄王遭遇颓叔之叛乱而逃亡郑国也。今公勤王而还其宫，故得称之为“大有去睽而复矣”。狐偃之辞，说来似乎言之成理、持之有故，但未免东拼西凑、牵强附会之至。

再如《左传》昭公三十二年谓：

……鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之。社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：“高岸为谷，深谷为陵。”三后之姓于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮䷡，天之道也。

此乃史墨引据大壮卦之卦象，以说明鲁昭公为季氏逐出，将死于乾侯，以鲁之民服季氏，故季氏得专鲁之政矣。唯大壮卦为震在乾上，史墨独举震为雷，谓“雷乘乾，天之道也”。雷乘乾，雷在天上，原无不可，何以独不利于鲁之昭公？再者震为龙，龙在天下，正所以明示昭公应主鲁政，而非季氏三桓也。是故史臣解释卦爻辞或征引卦名、卦象，从心所欲，方便其说，并无任何常规可循。

又如《左传》昭公元年谓：

晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：“疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊。”……赵孟曰：“何谓蛊？”对曰：“淫溺惑乱之所生也。……在《周易》，‘女惑男，风落山’谓之蛊䷑。”

查《周易》蛊卦之卦辞、爻辞、《彖传》、《象传》、《小象传》，皆无所谓“女惑男，风落山”之言辞。或谓艮为少男，巽为长女，长女居下，少男居上，不见有“女惑男”之象。山上之风或许成灾，山下有风，何灾可言。

就今蛊卦之卦爻辞言，蛊训事，应书作“𧈧”。此事者指由乱而治之事也，或指由子承继父母之事也。凡能拨乱反正、裕父之𧈧者，皆得称誉。至于以蛊为物久腐败，虫之所生，乃后世卜筮者附加之意义，非《周易》蛊卦之原初意义。

又《左传》僖公十五年载秦伯伐晋，卜徒父筮得蛊卦曰：

千乘三去，三去之余，获其雄狐。夫狐蛊必其君也。

卜徒父将狐与蛊相联系，意谓狐有蛊惑崇人之能力，此与蛊卦之原意更歧异。再者，迟至今日，于中国与缅甸边区，犹盛传地方土人有散放毒蛊以害人者。慎乎！讹传与误解遗害后世之深远也。

大抵卦爻辞之作者以身处忧患之中，终日苦思焦虑，反省思维。故其智慧之幽光，时时展露于字里行间。后世史臣用筮，往往曲解卦爻辞之含义，以符合其胸有成竹之主张。再凭其如簧之舌，企图影响其君王之决策，甚至不惜采用当时流行于朝廷内外之意见与信仰，以达其献策之目的。但事之成败，人之祸福，机遇参半，贤明君王公卿皆有自知之明。卜筮之占断，史臣之说辞，或许只是聊备一格而已^⑦。

三、《系辞传》中孔子诠释卦爻辞

司马迁谓孔子晚而喜《易》，曾韦编三绝，足见孔子好《易》之切、用功之勤。但孔子喜《易》之故，非所以卜卦占筮，以卦爻辞中之

吉凶，作为个人出处进退之依据。据马王堆出土帛书《易》文中《要》篇有谓：

夫子老而好《易》；居则在席，行则在囊，有古之遗言焉。
“予非安其用，乐其辞。后世之士疑丘者，或以《易》乎？”〔子贡问〕：“夫子亦信筮乎？”〔子曰〕：“我观其德义耳。吾与史巫同途而殊归。”^⑧

本乎此，孔子之赞《易》，赞卦爻辞中之道德含义，并非“以卜筮者尚其占……将有为也，将有行也。问焉而以言，其受命也如响”。孔子明告曰：“吾与史巫同途而殊归”，所谓“同途”者，言皆熟读卦爻辞（孔子且“韦编三绝”），活用卦爻辞。所谓“殊归”者，言史巫唯《易》之占断是信，“如有师保，如临父母”。而孔子阐发某些卦爻辞之道德含义，所以自省或示人，期能改过迁善、进德修业。得志，则可以兼善天下；不得志，亦得独善其身也矣。孔子之“无可无不可”之处世哲学，可能得自卦爻辞所提供之实践智慧^⑨。孔子不信卦爻辞中所言之吉凶。

于《文言传》中，有五次直接征引孔子之言，其见于《系辞传》上下篇者计二十次。孔子征引卦辞爻辞加以诠释，诚如帛书中《要》之所言：“乐其辞”、“观其德义耳”。此类例证，读者可于《文言传》、《系辞传》一一加以覆案。除于“子曰”之下直接征引孔子之言外，《系辞传》必另有孔子之言。但以古书无标点符号，因之亦无括弧引号，以致“子曰”以下孔子之引言截止于何处，无从得知。又《系辞传》之完成谅在秦汉之际，其编纂者除征引孔子之言外，亦必征引周初任职于王庭及春秋时代任职于诸侯公室之师、儒、卿、相、史臣所作赞《易》之辞，以至往往有重叠烦复之处，曾遭宋儒欧阳修之谴责^⑩。实则《文言传》或《系辞传》所表达之哲学思想并无矛盾冲突之弊，

且多融会贯通之妙。因编纂者集多方之言，故有丛脞之感而已。

大抵，孔子诠释《易》之为书及《易》卦爻辞，既不诉诸文字训诂，亦不诉诸象数之拼凑，更不诉诸历史之考据；一味本乎其个人之信念，藉卦爻辞之诠释，以发挥其“人本主义”之精义。孔子之“人本主义”充分表达于其“反神权”、“反迷信”言行之中。孔子赞尧谓：

大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎其有文章^⑪。

赞舜，亦谓巍巍乎，“有天下而不与焉”！“不与焉”者，谓不自谋争取之也。是故孔子赞尧舜，非以其有神力、或有神权、或者自己是神。孔子赞尧舜以其人格伟大、事业成功。孔子认成汤与周武之革命为“顺乎天而应乎人”，非受命于神也。此显然与西欧罗马帝国之历史有别。且孔子于《系辞传》中，一再诠释中国用语中之“神”字，谓：“阴阳不测谓之‘神’”，再则说：“知变化之道者，其知神之所为也。”他如“神而明之”、“神而化之”、“精义入神”、“穷神知化”等等词汇中之“神”字，乃一项惊叹之形容词也，非“创世主”，更非“人格神”也。因之中国无“神权”之学说^⑫。

至于孔子“反迷信”之言辞多在《论语》与《礼记》篇章中，例如：“子不语怪、力、乱、神。”^⑬“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。’子曰：‘祷尔于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣。’”^⑭显然孔子不相信有鬼神之事，更不相信祷告鬼神对于现实生命有任何作用。又孔子生于孝父母、敬祖宗之时代，但多少敬祖宗只是虚应故事，毫无情实，孔子责之以“吾不与祭，如不祭”^⑮。“非其鬼而祭之，谄也。”^⑯孔子曾告樊迟：“敬鬼神而远之”，应以“务民之义”为本。孔子于子路问鬼神，告之以“未能事人，焉能事鬼？”^⑰凡此皆所以说明孔子以人为本，而“敬鬼神”之事，诚如曾子之言：其目的

在慎终追远使“民德归厚”而已。或诚如孔子前所征引之古训，谓之“神道设教”可也，即言藉宗教典礼以达“德化天下”之目的也。诚如楚臣季梁谓楚庄王曰：“夫民，神之主也。”^⑮

犹有进者，孔子所认知之“人本主义”，在政治上亦名之为“民本主义”。在政治上主张“民本主义”以对抗“尊君主义”及“家天下”之观念。此项“人本主义”，古代儒家，上及尧舜，下及周秦，已多所发挥，非必孔孟之所专长也^⑯。又中国“人本主义”不同于西方中古时代之“神本主义”，亦不同于近世西方所倡言之“个人主义”及生物学家所倡之“兽本主义”(animalism)^⑰。有关此项区别应不在此文范围之内，已有另文讨论之（见拙著《哲学、文化与时代》）。

孔子之“人本主义”乃“道德人性主义”：孔子坚信人类文化建筑于人情事理基础之上，表现为道德之光辉。孔子于中孚卦九二爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”加以诠释谓：

居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之机枢，机枢之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？

中孚卦九二爻辞之所言，以鹤鸣子和之事，说明亲子友善之情遍乎天地。父子或母子联心，其声则时时相扣，友善之情，溢乎和声。而孔子则借题发挥，着重于人之言行不可苟且。人人应知人之言行乃其荣辱之机枢，不可不慎。盖孔子以中孚卦九二爻辞乃“古之遗言”，深具道德含义，故作此发挥。又如同人卦九五爻辞：“同人，先号咷而后笑”，孔子诠释之，谓：

君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同

心之言，其奥如兰。

显然孔子忽视九五爻辞之全文！于“同人，先号咷而后笑”之下，尚有“大师克，相遇”。以全文而论，同人所以先号咷者，盖以敌寇入侵，号召同宗同族之人共同御寇。“大师克，相遇”后，敌已退，寇已除，故不禁同人欢喜而笑也。孔子诠释《易》辞，显犯“断章取义”之失。但孔子谓之为“举一反三”，或“闻一以知十”，此乃当年孔子教育门弟子之方法。孔子重知识，但孔子谓：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”^④盖孔子所求者乃实践智慧也。孔子以此诠释《诗》、《书》、《易》、《礼》以教门弟子，虽有“断章取义”之嫌，较诸后儒治《易》者之谈象数，说义理，往往徒托空言，其有别于孔子真不可以道里计矣。

至于孔子对于乾、谦、节、咸、解、损、益、鼎、复等各卦爻辞之诠释，无不本乎其道德含义予以发挥，盖孔子认为那些爻辞乃“古之遗言”，先贤之实践智慧也，故有加以诠释之必要。

注释

① 文王被囚之事，最早见于《左传》襄公三十一年，《古本竹书纪年》、《战国策·赵策》、司马迁《史记·殷本纪》、《尸子》、《淮南子》都言之。

② 顾颉刚于其《周易卦爻辞中的故事》一文中，列举王亥、高宗伐鬼方、箕子明夷、帝乙归妹、康侯用锡马蕃庶等故事，尚不知卦爻辞所涵盖其他故事，请察看本书。又顾文见《古史辨》第三册。台北，蓝灯。

③ 六十四卦之卦名及卦爻辞用语，必有其口传时期(oral tradition)，俟后方书刻于简策。口传时代，只有“音意”，经历代传写原意往往流失，或者后代传抄之文字与原意不符。借用字或同音通假之字尤易混淆。

④ 如高亨：《周易古经今注》。北京，中华。

⑤ 近年来治“中国语音学”者，除娴习国际音符外，对中国经典少有所

知,其理论不足以帮助读者了解或者读懂中国经典。

⑥ 在周,如周史佚、史籀、史儋、史聃、左丘明诸史家兼儒家,及周之开国元勋如召公、毕公、姜太公、散宜生、闾夭诸贤哲。

⑦ 如见于《左传》襄公九年穆姜曾谓:“今我妇人而与于乱,固在下位而有不仁,不可谓元;不靖国家,不可谓亨;作而害身,不可谓利;弃位而姤,不可谓贞。……必死于此,弗得出矣。”穆姜之言实出乎其“自知之明”(self-knowledge)。

⑧ 参看韩仲民之《帛书系辞浅说》,见《孔子研究》,一九八八年第四期。

⑨ 孔子去鲁后,奔走于道路,干谒公侯十三年之久,返鲁后而获《易》,当更易于参悟隐含于卦爻辞中之忧患哲学。

⑩ 欧阳修之《易童子问》纯然出于误解,请看拙文:《评欧阳修易童子问》。

⑪ 《论语·泰伯》。

⑫ 不幸自“五四”运动以来,国内高级知识分子,尤其是留学欧美归国者,撷拾西洋历史研究所用之名称及概念一概施于中国之历史,谓中国政治史是“神权”政治史,或者谓中国社会是“奴隶主社会”等等,凡此西方名词加诸于中国政治史及社会组织皆不贴切,但国人习用之而不疑。中国不仅有亡于外国人之意识形态之虞,且中国文化经各方面之丑诋、曲解、破坏,也难存矣。

⑬ 《论语·述而》。

⑭ 《论语·述而》。

⑮ 《论语·八佾》。

⑯ 《论语·为政》。

⑰ 《论语·先进》。

⑱ 《左传》桓公六年。

⑲ 请参考《尚书》之《夏书》、《商书》、《周书》各篇及《左传》、《国语》。

⑳ 请读达尔文之《物种起源》及威尔逊:《社会心理学》(O. Wilson, *Social Psychology*)。

②《论语·雍也》。

四、汉宋《易》学及其他

《周易》自三代以来乃中国仅存之卜筮之书。卜筮之书的目的在于预言将来，所以协助当事人祛其疑，而坚定其决策行动之信心。似乎以利用简易之符号或语言，告知当事者其当行或不当行之事。但今之《周易》为一复杂之符号系统，由阴阳两爻而派生六十四卦，卦有卦辞；此六十四卦共计三百八十四爻，爻有爻辞。筮史必须熟习每一卦辞、每一爻辞之含义，方能引据之以提供当事人当行或不当行之方针。

《易》学之难，难在通辞。而辞之分类除卦辞爻辞外，尚有“十翼”。“十翼”中之《说卦》、《序卦》、《杂卦》乃作为通辞参考资源之文，而《彖》、《象》、《文言》、《系辞》乃系有关诠释卦辞、爻辞之文。因卦爻辞最为古老，约在三千年前，其文字应近乎甲骨文。历经大籀、小篆、隶古定、楷书之演变，今之《周易》在文字方面其认知确有困难。在训诂方面，除少数诠释已见于《左传》、《国语》及《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》之例证外，以今之字书如《尔雅》、《广雅》、《经典释文》、《说文解字》等之晚出，对于训读此三千年前之古文殊少助益。于是后世企图通《易》之辞者感于其文字艰生、意义不明，于是另由图书、象数以通之，如将《易》卦杂配之以天文、气象、五行、干支、方位、河图、洛书等等以求通晓《易》辞之含义。此类情况无分汉《易》学家或宋《易》学家一味东拼西凑，甚至于不惜穿凿傅会，以求卦爻辞之所指，但往往徒劳而无功。

另有舍弃象数及种种附加于《易》卦或《易》辞之谶纬、秘书、河洛、图谱等等，而就“古之遗言”以揭发《易》辞之道德含义者只有孔子。其例证现在《系辞传》与《文言传》中，读者可加覆按。至于晋之

王弼虽主“扫象”，使《易》之研究不杂以术数灾异种种迷信，诚足多矣，但王氏于人事“贵少”、“贵寡”，于天道“尚无”、“尚虚”，距离“易之大德曰生”、“生生之谓易”，与夫“朝乾夕惕”、“进德修业”之道甚远。王弼虽有廓清迷信、阐明义理之功，但其诠释多参己见，有背《易》辞之原旨。

宋儒图书之学渊源于道家者流，可上溯至隋唐时代河上公、魏伯阳、钟离权诸方士。所谓《太极图》及后之《无极图》、《先天图》、《后天图》都与炼丹、炼气、炼精、炼神有关。较诸汉《易》学家所据《易》纬书如《乾凿度》、《是类谋》、《稽览图》等虽为晚出，但两者偏离《周易》之本原，则并无轩輊。

汉《易》学家与宋《易》学家都以阐述《易》之义理而自命，实则擅自杂参以其时代思潮中愚昧无知之成分，以责成《周易》负担其言之无据之诠释。前者引讖纬术数入《易》理；后者以炼丹炉火入《易》卦。言天道不外乎机祥灾异，言人事不外乎个人之出处进退，真可谓卑无高论，不越乎俗儒陋儒井蛙之见，徒见民族智慧之墮堕而已。

兹以汉《易》而论，据李鼎祚《周易集解序》谓：“集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文、补康成之逸象。”此三十余家经清儒惠栋之整理，其中略成体系者为孟喜、虞翻、京房、郑玄、荀爽各家，又此诸家中唯虞翻之《易》学，再经李锐等之整理略有可观，其余诸家之仅存者则断简残篇而已。大抵《易》汉学之能事，在将八卦系统混杂之以当时之天文学及气象学之知识，以演说天候之灾异，并藉“天人交感”之假设，以箴规朝廷政事之利弊得失。其始作俑者或为孟喜，孟喜绘制有《卦气图》及《六日七分图》；其主旨在以坎、离、震、兑四卦作为“四正”，主春、夏、秋、冬之四时，又此四正卦之二十四爻分主“二十四气”；所谓“二十四气”者指立春、立夏、立秋、立冬，更加以春分、夏分、秋分、冬分，再加以雨水、惊蛰、清明、小满、芒种、大

暑、白露、霜降、小雪、大雪等等。另以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤等十二卦主十二辰。辰者星宿：岁星、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木、星纪、玄枵是也。又此十二卦据虞翻谓可配四时：泰、大壮、夬配春；乾、姤、遯配夏；否、观、剥配秋；坤、复、临配冬。

又此十二卦，每卦有六爻，共七十二爻，每爻配一候，共有“七十二候”。又所谓候者，如“鹊始巢”、“桃始花”、“虹始见”、“王瓜生”、“鹿角解”、“白露降”、“水始冰”等等自然现象于一年中之始现也。

又前言以坎、离、震、兑为“四正”，其余六十卦又可分配于十二月。其理由分见《易》纬《乾凿度》、《周易参同契》、《汉书·五行志》、《九家易》及京房、虞翻、郑康成、荀爽之《易》注中。计正月为小过、蒙、益、渐、泰，二月为需、随、晋、解、大壮，三月为豫、讼、蛊、革、夬，四月为旅、师、比、小畜、乾，五月为大有、家人、井、咸、姤，六月为鼎、丰、涣、履、遯，七月为恒、节、同人、损、否，八月为巽、萃、大畜、贲、观，九月为归妹、无妄、明夷、困、剥，十月为艮、既济、噬嗑、大过、坤，十一月为未济、蹇、颐、中孚、复，十二月为屯、谦、睽、临、升。

又上举之六十卦，每一卦主六日七分，当三百六十五日四分之一周天之数。

凡上举以八卦系统杂配天文、气象、历数等等，原不见于《易》之卦爻辞，亦不见于《彖》、《象》、《系辞》、《文言》中。唯八卦方位似乎已见于《说卦传》中而已。但汉代《易》学家如孟喜、虞翻、京房辈，务必于其注释卦爻辞或《系辞传》时，故意曲解辞义以牵合其个人心中之信念：“推卦用事、占验吉凶。”而占验之道并非出乎对于天文、气象之观察与测量，而系出诸无端之臆说。如见于《汉书》魏相奏曰：

春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹。

据《易·说卦传》，兑为泽，而春兴兑治何以饥？不得其解。震为雷，而秋兴震治何以华？不得其解。离为火，而冬兴离治何以泄？不得其解。坎为水，而夏兴坎治何以雹？不得其解。此项思考样式妨碍国人发展以观察为主、测量为辅之科学的天文学与气象学。中国在周初观测天文学已萌芽，例如建土圭，观测太阳之运行，其位置在今日河南省登封县。汉《易》学家所提供者，乃四时、五行、八节、二十四气、七十二候与天干、地支、星宿、方位等之杂配而已。其结果误将偶然凑合之术数，当作是天体运行之规律。此项误导使中国测天术——如《周髀算经》——倒退，而沦为一种“术数学”(a kind of numerology)。是乃中国民族学术思想步入歧途之不幸。

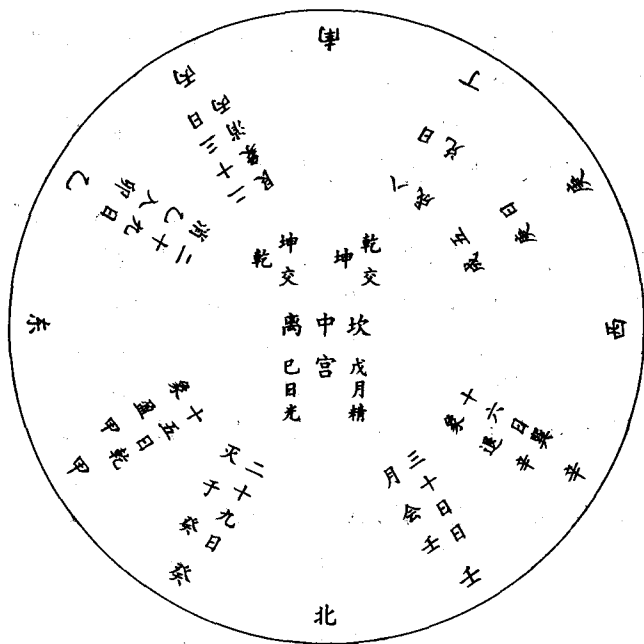
至于引据此项术数之谈以箴规帝王之言行，说来似乎“持之有故”，但未必“言之成理”。如《汉书》载谷永对策曰：

王者躬行道德，则卦气理效，五徵（五徵指雨、暘、燠、寒、风）时序；失道妄行，则卦气悖乱，咎徵著邮（著邮者，快速之意）。

此类“天人交感”之假设若证之以当今“环境保护”、“生态平衡”之理论，或许有其价值；但汉《易》学家将卦气与朝廷政事作成因果联系，往往使人感觉其只是信口雌黄，于事理无所依据也。

虞翻《易》例之失，作者前于《雕菰楼易义》一书中多所发挥^①。盖虞氏《易》例，无论其为旁通、消息、十二辟卦、半象易、两象易等等，皆植根于虞氏之以“日月为易”之见解。夫“易”字甲骨文作𠄎，

其意为赏赐，非指日月也。虞氏为表明“日月为易”之意，曾有“八卦纳甲之图”(图一)②：



图一

虞翻注《系辞传》之“在天成象”四字，谓：

日月在天成八卦：震象出庚，兑象出丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故在天成象。③

此显与《系辞传》所言：

易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦……是故

法象莫大乎天地。

不合。先有天(时间)地(空间),然后有万物;不得谓先有日、月而后有雷、泽、天、木、山、地、水、火也。

虞翻注“悬象著明,莫大乎日月”,谓:

日月悬天成一八卦象:三日暮震象出庚,八日兑象见丁,十五日乾象盈甲,十六日旦巽象退辛,二十三日艮象消丙,三十日坤象灭乙,晦夕朔旦,坎象流戊,日中则离,离象就巳。戊巳土地,象见于中^④。

前绘之“八卦纳甲图”,系根据于虞翻所作之十天干、四方、八卦与日月运行之杂配。夫日之运行每十二时(每一时辰约为两小时)有其旦、夕,而月象则需二十九日有其朔望。凡此皆以人之立足点以观察日月运行所现之日象、月象,而非以天文学之立场所言之日月运行也。故虞翻之“纳甲”对于《易》象、《易》理之了解恐无若何贡献。再配之以春、夏、秋、冬之四时、东西南北之四方及金、木、水、火、土之五行,皆出于虞翻沿袭自战国以来学术风气由八卦系统墮堕入于近乎唯物的五行系统之所致。又此项杂配既未曾提供逻辑必然之理由,亦不能提供事理必然之经验事实以备验证,纯然出于将造因复杂之事端——无论其为自然的、历史的、人事的——简化为五行、八卦、方位、四时等等之间必然的或偶然的的关系,作为预测未来之依据。结果往往丧失其对于形而上的、最基本的、最高尚的价值之认知。徒迷惑于天道与人事间可能有之关系,往往使其个人之出处进退失据,而恍惚于祸福灾异之来临,因之企求方士、术士、道士、仙人能以超人之力以拯救之。虞翻乃三国时人,前乎虞氏如孔安国、刘向、刘歆、扬雄、班固、张衡,乃至郑玄、郎顗亦多误解

前儒之著述，以求苟同于东西汉时代之“象数”、“卦气”、“灾异”、“祥瑞”种种迷信。虞翻曾作有以下不经之谈：

又臣郡吏陈桃梦臣与道士相遇，放发被鹿裘，布《易》六爻。挑其三以饮臣，臣乞尽吞之。道士言：《易》道在天三爻足矣。岂臣受命应当知经！所览诸家解之不离流俗，义有不当，实辄悉改定以就其正^⑤。

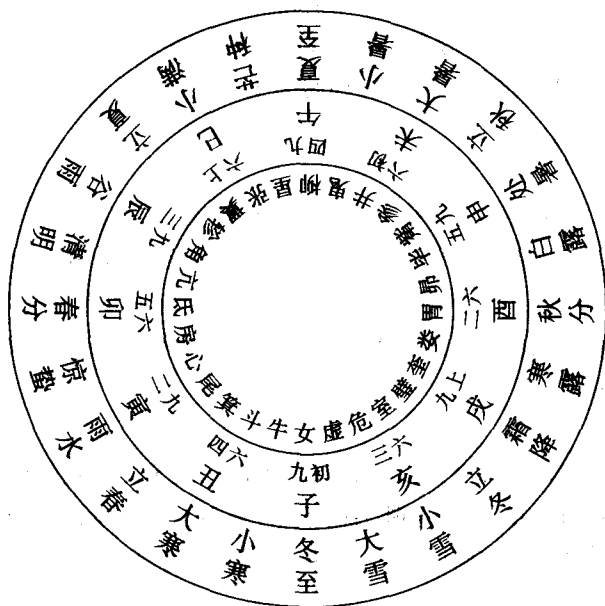
虞翻于奏文中有“世传其业，至臣五世”之言，其同时代孔融则谓：“今观吾子之治《易》，知东南之美者，非徒会稽之竹箭也。”虞翻自许之言与夫孔融溢美之赞，实足以窥汉《易》学家之庸俗愚陋，而流为江湖卖艺者流，习于以欺世盗名为荣。

至于虞翻说《易》所主之旁通卦变，约计二十卦。诸卦间之旁通并无统一之步调，故不足以视为《易》爻旁通之例。又其所言十二辟卦（实际上止是十辟卦）：夬、姤、临、观、大壮、遯、否、泰、剥、复、乾、坤。但乾、坤以爻之相之而生卦，而十辟卦则以爻例而生卦。虞翻于讲十二消息卦时，将乾、坤两卦纳入；于讲生卦时，又将乾、坤排斥于系统之外，盖以虞翻止重坎离，不重乾坤；或者只知有日月而不知有天地，可乎？

至于汉《易》学家，如郑玄以爻辰配二十八宿（见图二），亦不离乎牵强比附、漫无体系。此类似是而非之知识既不足以预防灾祸，更不足以儆惕帝王律己向善。

郑玄《易》注久已亡失，今之辑注皆已见于唐李鼎祚《集解》及孔颖达之《正义》中。又郑玄注《诗经》、《周礼》及《礼记》各书，一本乎其爻辰配二十八宿之信念。如郑氏注《礼记·月令》曰：

正月宿直尾箕，八月宿直昂毕，六月宿直鬼，九月宿直奎，



图二

十月宿直营室……卯宿直房心(二月),申宿直参伐(七月)⑥。

又郑氏注坎卦六四爻辞:“樽酒簋贰用缶,纳约自牖。”曰:

六四上承九五,又互体在震,上爻辰在丑,丑上值斗,可以斟之象。斗上有建星,建星之形似簋贰副也。建星上有弁星,弁星之形又如缶,天子、大臣以王命出会诸侯,主国尊于簋,副设“庙讳”,酒,而用缶⑦。

实则该卦爻辞所言之事,乃文王囚于羑里时,用膳只求简陋,以缶器盛饮食,由牢窗递入耳。而后儒不得其解,于是牵强附会,郑玄竟

譬辞中之簋、缶为天上之星斗。其愚昧可想而知矣。

今以中孚卦辞“豚鱼，吉”为例，其本义指祭祀以豚鱼，虽为礼之薄，但祭者如有中信之诚，亦将蒙庥，故称吉。但郑玄注“豚鱼吉”三字，谓：

三辰为亥、为豕。爻失正故变而从小名，言豚耳。四辰在丑，丑为鳖蟹、鱼之微者，爻得正而从大名，言鱼耳。三体兑，兑为泽，四上值尺渊。二五皆坎，坎为水，水浸泽，则豚利，五亦以水灌渊，则鱼利。豚鱼以喻小民也，而为明君贤臣恩意所供养，故吉^⑧。

如此解《周易》之卦辞，真可谓“信口雌黄”矣！于此亦足规两汉儒生之愚昧无知。其始也，以献书而干禄；暨则立家法学派，以固其位；终则曲解经典，以阿谀权贵。是故中国民族智慧之隳堕，其来也有自矣！

《易》汉学家如李鼎祚所举者不下三十余家，除虞翻、郑玄外，京房之《易传》与《积算法》现皆有辑录。京房主“易含万象”，但此“万象”不应是杂乱拼凑，必然有其条理秩序；假如万象之间有所关联，则此关联必须具备某些必要条件及充足条件。换言之，言事，则必须“持之有故”；言理，则必须有“事实根据”。请看京房于其《易积算法》中有言：

夫子曰八卦因伏羲，暨乎神农重乎八纯。圣理无微，易道难究。迄乎西伯父子研理穷通、上下囊括、推爻考象、配卦世应。加乎星宿，属于六十四所、二十四气。分天地之数、定人伦之理、验日月之行、寻五行之端。灾祥进退，莫不因兹而兆矣。故考天地、日月、星辰、山川、草木、虫鱼、鸟兽之情状，运气、生

死、休咎，不可执一隅，故曰易含万象^⑨。

本乎此，京房言占法有种种法门：如纳甲、世应、游魂、归魂、六亲、六神等等，但无任何一项法门，可言之成理而持之有故者。

京房所言“八宫卦次”，即以乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑派生其余五十六卦^⑩，见下表：

一世变	二世变	三世变	四世变	五世变	游魂用离	归魂本宫
乾䷀ 姤䷫	䷫ 遯䷠	否䷋ 观䷓	剥䷖ 晋䷢	大有䷍		
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用兑	归魂本宫
震䷲ 豫䷏	解䷧ 恒䷟	升䷭ 井䷯	大过䷛ 随䷐			
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用坤	归魂本宫
坎䷜ 节䷻	屯䷂ 既济䷾	革䷰ 丰䷶	明夷䷣ 师䷆			
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用巽	归魂本宫
艮䷳ 贲䷖	大畜䷙ 损䷨	睽䷥ 履䷉	中孚䷼ 渐䷴			
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用坎	归魂本宫
坤䷁ 复䷗	临䷒ 泰䷊	大壮䷡ 夬䷪	需䷄ 比䷇			
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用艮	归魂本宫
巽䷸ 小畜䷈	家人䷤ 益䷩	无妄䷘ 噬嗑䷔	颐䷚ 蛊䷑			
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用乾	归魂本宫
离䷄ 旅䷷	鼎䷱ 未济䷿	蒙䷃ 涣䷺	讼䷅ 同人䷌			
一世	二世	三世	四世	五世	游魂用震	归魂本宫
兑䷹ 困䷮	萃䷬ 咸䷞	蹇䷦ 谦䷎	小过䷽ 归妹䷵			

此项以八纯卦派生五十六卦，看来似乎整齐有序，但无必然理由此五十六卦必须由前举八卦产生。如谓“乾息由下向上，坤消从上而下”，今坤卦一世变为复，二世变为临，三世变为泰等等，仍系由下向上变，非“坤消从上而下”。其最妄诞无稽者，莫过于“游魂”与“归魂”条例。“游魂”二字见于《系辞传》之“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情”。但京房于乾谓“游魂用离”，于震谓“游魂用兑”，于

坤谓“游魂用坎”等等，实出于京房杜撰其说，于《易》辞、《易》传中毫无根据。至于“归魂”一说于经传中更无所本。京房且进而主张于“天易”、“地易”、“人易”之外更立“鬼易”，不仅有悖于《易传》中所屡言之“天、地、人三才之道”，且每每有妖言惑众之嫌：

京房上封事（约在汉元帝建昭二年当西历纪元前四十年）曰：乃丙戌小雨，丁亥蒙气去。然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息杂卦之党，并力而争消息之气不胜，强弱安危之机不可不察。己丑夜有还风尽，辛卯太阳复侵色，至癸巳日月相薄，此邪气同力而太阳为之疑也^⑪。

此乃京房以丙日至癸日之八日间风、雨、日、月之变象，比附之以朝廷中党同伐异之争，其居心叵测。实则京房足以代表当时一距今约计二千零三四十年前一学术风气堕落之典型及朝廷政事腐败之例证。朝廷政治当时已为一班方士、术士所垄断。此辈方术之士又坚信天候、气象之偶然失常非出诸天候、气象自身条件之改变，乃系对于朝政之一项预警、谴告与惩罚。是故面对此偶然失常之天候、气象，人既不能预为防止，亦无能力加以改变。此项心态隐藏一种“决定主义”，人生在世受制于阴阳寒暑、日月风雨之自然之天，而无可逃免。往日原始儒家孔子、孟子、荀子，所倡言人为“天地之心”、“五行之秀气”，且能戡天役物、利用厚生者，顿然降为受制于阴阳寒暑、日月风雨之傀儡木偶而已。

汉《易》学家除京房、郑玄、虞翻等人著作，经《辑逸》后，略见端倪外，他如孟喜、马融、荀爽诸家遗注零星，不成体系，故难于加以详论，一概从略。

论及《易》宋学，于有清一代，颇遭治《易》汉学者之所诟病。清

儒中如张惠言、惠栋、胡渭各著有专书，针对“图书之学”——包括先天图、后天图、河图、洛书等——加以挾伐^⑫。公平之论，先天、后天、河图、洛书等等术数之学不仅与《周易》卦爻辞无关，就“十翼”而论，与《系辞传》中孔子之言亦无关，与《系辞传》中非孔子之言——或者勉强言之^⑬，疑似孔子之言——亦难于加以牵扯。至于《说卦传》中所言之方位与洛书中所言之方位亦不符合^⑭。但是《易》汉学家所言纳甲、爻辰、风角、遁甲、七政、孤虚、星算、飞伏，乃至“八宫卦次”、“五行休王”等等亦与《易》之本原无关，纯然牵强附会、杂乱无章。其妄诞之处较诸宋《易》学家之“图书之学”，有过之而无不及。

追宗溯源，《易》汉学与《易》宋学可能同源。作者认为兴于秦汉《周易》纬书如《乾凿度》、《是类谋》、《通卦验》等等，及魏伯阳之《周易参同契》，构成为汉《易》学家和宋《易》学家思想之罗网。宋《易》学家承继汉《易》学家之以八卦杂配四时、天候、气象、方位、干支等等外，并添加河图、洛书之杂配。河图、洛书曾见于《易·系辞传》，而《论语·子罕》篇止言：“河不出图。”究竟何为河图？何为洛书？不见于任何经传。但汉儒言之凿凿，孔安国以河图为八卦，以洛书为九畴。《汉书》之《五行志》、《武帝纪》、《沟洫志》皆言有河图、洛书之事。郑康成注《春秋纬》则曰：

河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书成。

河图有九篇，洛书有六篇。

是故清儒胡渭于所著之《易图明辨》中慨乎其言曰：

康成号一代儒宗，不能违众而独立，乃据此以注《易》。信如所言则伏羲画卦之本，变为录纪兴亡之数，而河图亦是文

字，洛书且非九畴矣^⑮。

作者窃疑数学上之“三三方阵”(见图三)或称之为“九宫方阵”，最

4	9	2
3	5	7
8	1	6

图三

早或为中国人所发现^⑯。此一方阵之特征，此九数之排列如此巧妙，其纵、横、交叉之相加皆为十五。此项巧合，对古人而言，或引起其神秘感。此一“三三方阵”具有对称、平衡之性质，古人认为其结构最坚固、最和谐且具有无穷妙用，用此方阵排列

来建筑宫殿，建立官制，操演兵阵，推出数学。如下列“明堂九室图”(图四)。

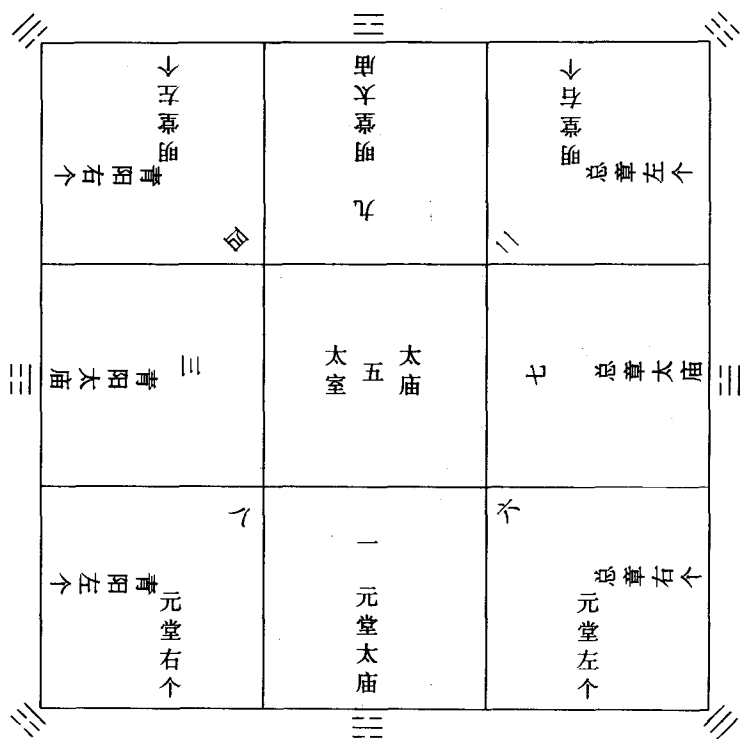
他如魏刘徽著《九章算经》亦感于“三三方阵”之奇特，特意托古以显九九算术之兴起，故序中谓：

庖牺氏始画八卦，作九九之术(实指此“九宫方阵”也)以合六八之变，黄帝引而伸之。

嗣后历代皆有有关《九宫算术》之传说与著作。

上举“明堂九室图”，于其四正、四隅已配有八卦，后汉时张衡与郑玄等皆已言之矣。但此项以九室之数配之以八卦、五行、方位等等，并未指此项图式为洛书或河图也。

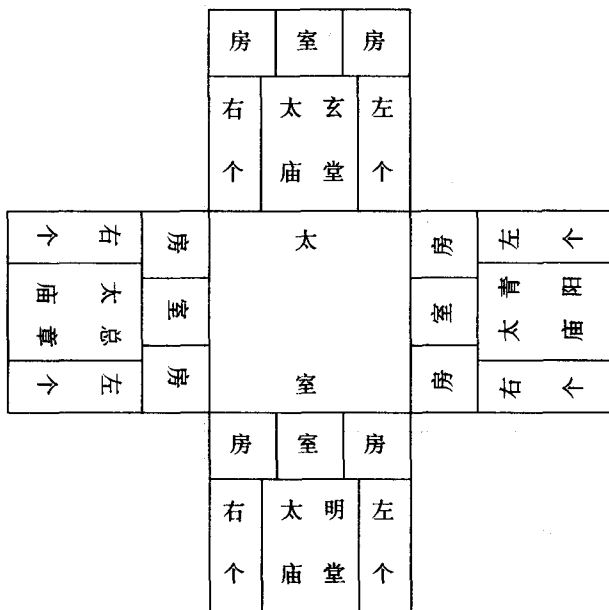
又据《周礼·考工记》言“周人明堂……五室”，《小戴礼记·月令》言：“一太室、四堂、八个。”唯有《大戴礼记·明堂篇》言：“明堂九室。”兹据王国维之《明堂庙寝通考》谓古宫室通制为一太室、四室、四堂、八个。因明堂合四堂而为一，故有合宫之称。此项格式，明堂、辟雍、大寝、燕寝皆如此。是乃“帝王居于是”，“夜息于是”，“宾客于是”且“祭祀于是”^⑰，并无所谓“九宫”、“九庙”、“九寝”之说也。如图五(他如“宗庙图”、“大寝图”及“燕寝图”，亦同图五)。



图四

是故“明堂九宫”之说乃后儒揣测之辞。更有好事者将其比附于“九宫方阵”，更有人将此“九宫方阵”比附之以洛书或河图。再有人将此“九宫方阵”比附之以《洪范》九畴。此类无端杂配之事，虽早已见于春秋时代之禘灶、梓慎^⑮，于两汉之时最为纷纷，盖皆出诸阴阳五行家及方术之士。大抵在刘歆、班固以前，无人直指此“九宫方阵”为河图之模式。自后汉延熹之间，约当西历纪元后一六〇年之前后，已有人据《易》纬《乾凿度》之“河图八文”一章，指九宫为河图矣。且将九、一、三、七配四方，二、四、六、八配四隅，五居中宫。并

明 堂 图



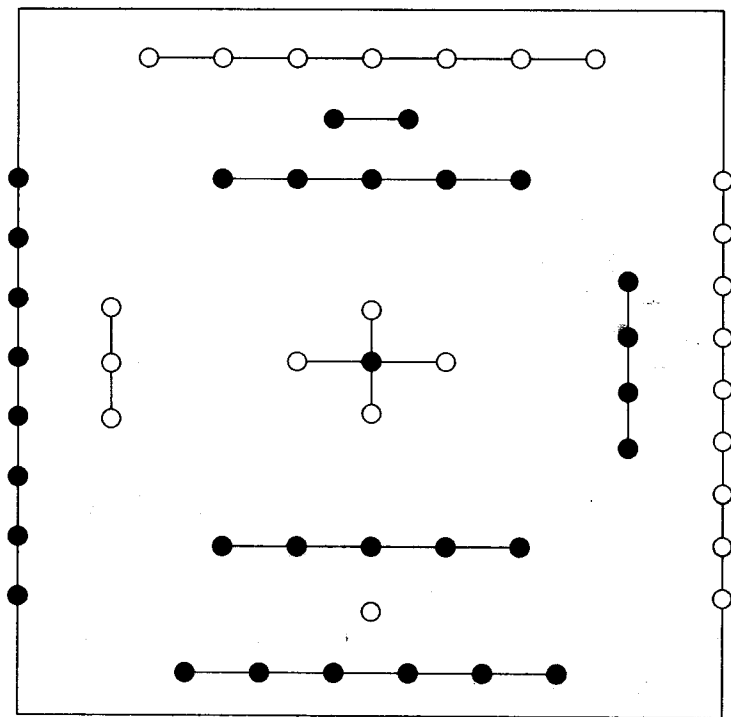
图五

谓经纬四隅交络相值无不十五。盖以阴阳老少皆分取于十五：老阳取九余六以为老阴，少阳取七余八以为少阴。是则又将“九宫方阵”与揲蓍成卦之“四营”：老阳九、老阴六、少阳七、少阴八混为一谈^{①⑨}。

而朱熹于《周易本义》中则列出当日流行之河图、洛书等图八种，其来源往往出诸道士炼丹或术士炼气之种种秘密、怪异之构想，而牵合之于《易》之天地之数^{②①}，揲蓍成卦之数^{②①}、大衍之数^{②②}、《尚书·洪范》九畴之数^{②③}、《洪范》中所举：一水、二火、三木、四金、五土之数、龙图天地生成之数^{②④}、洛书五行生数^{②⑤}、洛书五行成

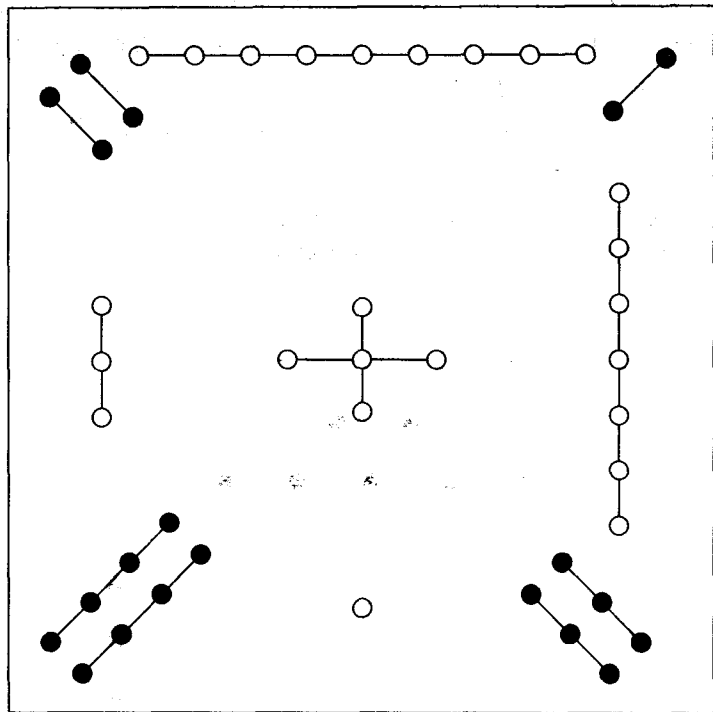
数^②，再加以五行、四时、方位、十二辰、干支种种杂配。有鉴于此，但觉秦汉以来，中国学人似乎企图从事于天人关系之大综合，其结果以某项模糊印象且似是而非之谈，作为是探颐索隐、聪明睿知之思。此项民族智慧之衰颓，实无间乎古与今、无介乎儒与道、无别乎汉与宋、更无关乎“托名古人”或“假名今贤”。民族智慧之衰颓导致民族文化之隳堕。

最足使人惊奇者，朱熹于其《易学启蒙》中以天地之数五十有五之排列为河图（原为蔡元定〔季通〕所制之图），见图六：



图六

又以“九宫方阵”为洛书，其图（亦为蔡季通所制之图）见图七：



图七

但是在其《周易本义》中，朱熹以“九宫方阵”为河图，而以积数为五十有五之图为洛书，前后颠倒，自相矛盾。但有谓朱子之《易学启蒙》乃出于其门徒蔡季通之手。蔡之以四十五为河图，而以五十五为洛书者，谓本乎邵康节。但邵氏未曾以五十五为河图，而实出于其徒关子明之引据有误而已。

总之何为洛书？何为河图？秦汉以来只有传说。为方、为圆、为九、为十、为土、为星，纯然出乎揣测之辞，并无依据。有谓“河

图”二字见于《尚书·顾命》：“大玉、夷玉、天球、河图在东序。”或指宝玉之一类而陈列于宫中者。又《论语》亦止言“河不出图”，究竟孔子所惋惜者为何事无从获知。至于《系辞传》言：“河出图、洛出书，圣人则之。”作者认为绝非孔子之言。汉代方有“河以通乾出天苞，洛以流坤出地符”（恐出于郑玄之注《乾凿度》）之类无稽之谈，播诸后代，于是此“子虚乌有”之言于宋代蔚为“图书之学”。若此项“图书之学”确能启发中国人学术思想步入新局势，且进而开辟中国文化创作导向新途径，则未可厚非。但魏伯阳、陈希夷、邵康节、朱熹一辈之才资，既不足以发扬孔、孟、老、庄之智慧以修己治人；且堕落流为方术之士，从事于养生、修炼、卜筮^②、术数、谶符之末技，悲夫！

至于《易》学通辞之道，有分之为象数派、义理派、图书派、扫象派种种。各派无不企图藉通《易》之辞，以探究易义、易理。《易》辞应以六十四卦卦辞及三百八十四爻爻辞为本原。《彖传》、《大象传》、《小象传》之辞显然与《系辞传》及《文言传》之辞不同。作者不愿为“十翼”之时代与作者作考据工作（此类考据文章自汉以来，百家争鸣，鲜有值得采信者），善读书而无学派之见者，当可明见《彖传》含义远较《象传》高明，《象传》往往敷衍成篇，并无创意。又《系辞传》及《文言传》中多孔子之言，凡标明“子曰”者应是直接征引孔子者，亦有非孔子之言经后儒（秦汉之际）编纂入《系辞传》中者。又汉儒误将“十翼”作为孔子所撰，如司马迁及班固等人，实开后世藉“尊孔”、“尊经”之名义，以阻碍民族思想自由发展。总之，“十翼”内容至为复杂，一言以蔽之，乃后儒诠释《易》卦爻辞所作之成果及其所采用之资料。如《说卦》、《序卦》、《杂卦》等。此类资料几无义理可言。就卦爻辞而论，以上各派通辞之努力，姑无论其藉象数，或图书，或义理，可能只是表达个人之意见，而以《易》之卦爻辞牵强附会之。换言之，《易》汉学乃“《易》汉学”，《易》宋学乃“《易》宋学”，无

当于《易》之卦爻辞。虽“十翼”亦止系后人强加于《易》卦卜辞之诠释而已。然则，除象数、义理、图书之外，是否尚有其他通《易》辞之途径？

作者穷年累月往复玩卦爻之辞，且深究《易》卦爻辞作者之用心与处境，深感《系辞传》所言“作《易》者其有忧患乎”、“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”其含义重大。《易》之卦爻辞究竟何人所作，实乃千古之谜，但与文王囚于羑里七年有关。若读者能体会当此七年幽囚岁月，文王朝夕在患难之中，生死难保；而周之邦家亦时时有遭受殷纣之袭击与吞并之危机，则卦爻辞中之危辞、隐语，及艰深、晦涩、吊诡之语句当易于获解。诚如《系辞传》所言：“其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”是故通《易》之辞除象数、义理、图书诸通路外，文王被囚，殷纣亡国，周朝嗣兴之历史事实，当为通辞之另一途径。

本乎此，作者尝试为《周易》六十四卦卦辞及三百八十四爻爻辞作新诠释。

注释

- ① 程石泉：《雕菰楼易义》。台北，商务。
- ② 惠栋：《易汉学》卷三。台北，成文出版社。
- ③ 前书卷三，页七〇。
- ④ 前书卷三，页九四。
- ⑤ 前书卷六，页一六〇。
- ⑥ 前书卷六，页一六一。
- ⑦ 前书卷六，页一六三。
- ⑧ 前书卷六，页一六五～一六六。
- ⑨ 前书卷四，页一〇五。
- ⑩ 前书卷四，页一〇六～一〇八。

⑪ 前书卷五，页一四二。

⑫ 张惠言著有《周易虞氏义》，惠栋著有《易汉学》及《易例》，胡渭著有《易图明辨》等书。

⑬ 作者认为《系辞传》中除直接征引孔子之言者外，其余未必为孔子之言。尤其是如“河出图，洛出书，圣人则之”，“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，“知变化之道者，其知神之所为乎”，乃至“此所以成变化，而行鬼神也”之类，恐皆非孔子之言，因孔子不信“怪、力、乱、神”也。

⑭ 《说卦传》中但言“震，东方也”、“巽，东南也”、“离，南方之卦也”、“乾，西北之卦也”、“坎，正北方之卦也”、“艮，东北之卦也”，未言此项方位之排列为河图或洛书。朱熹则以蔡氏洛书为洛书，其方位如下：乾南、坤北、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北。

⑮ 胡渭：《易图明辨卷一》。

⑯ “三三方阵”在欧洲名之为“魔方阵”(Magic Square)。约在六十年代，某汉学家曾著文，刊于美国之《东方学报》(Journal of Oriental Studies)谓西方知有“魔术迷方阵”约在十一世纪。其数字之排列，纵横相加为十五，但对角相加不得十五。

⑰ 王国维：《明堂庙寝通考》，见《定本观堂集林》卷三。台北，世界。

⑱ 《左传》昭公九年、昭公十八年。

⑲ 揲蓍成卦之手续请参看作者所著：《易学新探》之《周易成卦及春秋筮法》。台北，黎明。

⑳ 天地之数五十有五，见《系辞传》。

㉑ 揲蓍成卦之数为六、七、八、九。

㉒ 大衍之数五十，见《系辞传》。

㉓ 《尚书·洪范篇》列举实行王道之九项行政措施：初一曰五行(此五行恐指：仁、义、礼、知、信；后儒代之以水、火、木、金、土)，次二曰“敬用五事”，初三曰“农用八政”等等共九项，故谓九畴。后儒将此“九”字不作为秩序之系列看，认之为具有特殊神秘含义之数目看。

②④ “天地生成之数”为五十五，见胡渭著《易图明辨》，页一九一。台北，成文。

②⑤ 洛书五行生数为十五，见前书，页二一〇。

②⑥ 洛书五行成数为五十，见前书，页二一一。

②⑦ 据在美学人陈荣捷寄来文稿，谓朱熹曾撰封事，企图弹劾当日权臣韩侂胄。完稿后曾撰著遇同人䷗之遯䷠。遯初六爻辞谓：“遯尾，厉。勿用有攸往。”朱熹受其门人劝止，焚封事。为此朱熹自号“遯翁”。对朱熹言，《周易》乃卜筮之书也。

第三章 《易》卦爻辞新论

一、乾☰ 元、亨、利、贞。

乾卦之哲学含义已另见于本书“释乾坤”章，兹再将其历史意义加以诠释。《文言传》谓：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”此项诠释亦见于《左传》襄公九年，记穆姜薨于东宫事。穆姜初贬在东宫时，曾筮得“艮之八”，史者谓“艮之八”即“艮之随”，随卦辞谓元、亨、利、贞。史者据此谓穆姜将获自由复其位。但穆姜有自知之明：以其所为不元、不亨、不利、不贞，故将死于东宫。后，果然死于东宫。关于元、亨、利、贞四德之解并见于《左传》及《易·文言传》中。欧阳修据《左传》曾引之为随之四德，谓：“在襄公九年后十有三年而孔子始生；又数十年而始赞《易》。然则，四德非乾之德，《文言》不为孔子之言矣。”实则此元、亨、利、贞四德之解释恐早在殷周之际，左丘明引之于《左传》，孔子引之于《文言传》，未尝不可，因左丘明与孔子为同时代人。左丘明于追述穆姜之事而引据之，孔子于赞《易》时引据之。实则元、亨、利、贞四德不仅见于乾、随两卦，并见于屯、临、无妄、革等卦。又《文言传》可能成于秦汉之际，未必出于一人之手，但其中有直接征引孔子之言，未可诬也。

初九 潜龙，勿用。

九二 见龙在田，利见大人。

九三 君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四 或跃在渊，无咎。

九五 飞龙在天，利见大人。

上九 亢龙有悔。

用九 见群龙无首，吉。

乾卦六爻，三四乃人爻皆言“无咎”；二五得乎中皆言“利见大人”；初言“潜龙勿用”；上言“亢龙有悔”。乾卦以龙为象，独九三称“君子”。“君子”、“大人”、“圣人”于《易传》中几无分别。《文言传》曾赞：“夫大人者与天地合其德、与日月合其明、与四时合其序、与鬼神合其吉凶。先天而天弗违、后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”此项超常人格在中国称之为“人中之龙”，在西方名之为“the paragon of animals”^①。周人赞文王“笃仁、敬老、慈少、礼下贤者”^②，故称圣，人中龙也。龙因其所处之地方如在隐、在田、在渊、在天，而有潜、见、跃、飞之种种生态。譬之以人，则有险陷、隐晦、惕厉、志行，愿得之吉、凶、悔、种种遭遇。《文言传》针对“潜龙勿用”，有谓：“龙德而隐者，不易乎世（“易”字乃“见”字之误）、不成乎名、遁世无闷。不见是而无闷；乐则行之、忧则违之，确乎其不可拔。”此似乎在暗示此潜龙者，乃遭幽囚之灾之文王也。又针对“亢龙有悔”，则谓：“贵而无位、高而无民、贤人在下位而无辅，是以动而有悔。”似乎明示文王于殷纣王朝时代，虽有贤才而无可施展，或者曾因直谏而入狱，故称“动而有悔”。又上引《文言传》中“夫大人者”一节似在赞文王所具之圣德：（一）天且不违，（二）人所不违，（三）鬼神亦所不违。文王之自信心有如此者。

龙于中国人心目中乃水族中灵兽，可以呼风唤雨，祸福人群。古代中国人以龙象征王权，以想象中之龙作为衣饰、器皿、旗帜、建筑物之象征图案。现代西方所谓“民俗学家”或许称龙为中国人之

“图腾”，“图腾”之说纯然出诸白种人歧视他民族所加诸之恶名。

又《说卦传》谓：“乾为马，震为龙。”今乾卦有五爻言龙，是故今之《说卦传》恐与《周易》无关。或许“象数之学”或“图书之学”，皆后世学人所杜撰，根本与《周易》卦爻辞无关。

二、坤䷁ 元、亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安贞吉。

关于“利牝马之贞”，作者于本书“释乾坤”一章中，引据《黑鞑事略》谓求马之优生，选若干壮健之公马为伊刺马，伊刺马乃种马也。一种马统率五六十匹牝马以相交配，非种马则去其势不得传种。“利牝马之贞”，实出于选种优生之义而已。利牝马之贞者，众牝马从一伊刺马也。

又自三代以来，中国国家政治已形成为家天下。帝王传承、宗法世系渐趋严密。至乎周，嫡庶之制已建立，并盛行“姪娣制”^③。“姪娣制”为一夫多妻制；“嫡庶制”可为一夫一妻制，亦可为一妻多妾制。如此，男为一家之主（“子克家”）而女则“主中馈”，以“柔顺”为美德。

君子有攸往，先迷后得主。《彖传》谓“先迷失道，后顺得常”。此言迷因失道；而顺则得赏（尚、常、赏古通假：得常即得赏也）。此之所谓“得主”，即言坤以乾为主；臣以君为主；妻以夫为主；地（地球）以天（宇宙）为主。诚如《系辞传》所言“天尊地卑，乾坤定矣”。就古人而言，上举之主乃自然之趋势，无个人好恶之可言。应不以现代人之执见：“个人主义”及“女性主义”以妄斥《周易》有主张“权威主义”及“大男人主义”之倾向，此乃三千余年前发生于中国黄河中下流域农业文化之现象，不得以今日西方“后现代主义”之“雅痞文化”以訾议三千年前中国文化也。

以文王囚于羑里而言，东北乃殷首都朝歌所在之处，“东北丧

朋”，此“朋”或指串贝而言，见震卦六二爻辞有“亿丧贝”。文王被囚后，周室或许曾以厚币“亿贝”，贿赂殷纣以求饶也。西南乃周之故居、丰镐岐山之下，故可得朋，此“得朋”者，得助也。

“安贞吉”即言君子于患难之中，当以安静、不妄动为吉。

初六 履霜坚冰至。

六二 直、方、大，不习（“习”乃“吝”之误），无不利。

六三 含章可贞，或从王事，无成有终。

六四 括囊，无咎、无誉。

六五 黄裳元吉。

上六 龙战于野，其血玄黄。

用六 利永贞。

初六之“履霜坚冰至”似在指证前因为霜，而后果为冰。但由足践地上霜至于滑落坚冰上，虽有时间先后之关系，并非出诸“因果连锁”（causal linkage）也。故《文言传》有谓：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其由来也渐矣，繇辩之不早辩也。”辩者变也，可以化解之也。化解之道诚如《系辞传》中引孔子之言，勿“以小善无益而弗为也”；勿“以小恶无伤而弗去也”，此所谓“防微”。又应明乎“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身”，此所谓“杜渐”也。世人每谓：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”此乃概而言之者也。“概”者，“机率”（probability）也。《周易》卜筮之用重“机率”，不采西方之“因果决定论”（causal determinism）④。

六二之“直、方、大”皆言空间之性质。就大地而言，“不吝”则“地道光矣”，“地道光矣”则无坎险，地无坎险“则不疑其所行也”（见《文言传》）。又《文言传》解“直其正也；方其义也”。就“直”、“方”之道德含义立论，应无可不可。但于“大”字则无解，何也？大者，“宽宏大量”（magnanimity）也，亦应为君子应有之美德，岂止“敬以

直内，义以方外”哉！《文言传》中虽多直接征引孔子之言，但恐系结集于后世小儒之手。

六三之“含章可贞。或从王事，无成有终”。近人高亨解谓：“含章即钱商，谓武王克商也^⑤。”未免牵强，难于置信。《文言传》解此谓：“阴虽有美含之，以从王事弗敢成也。”此之“含美”即上之“含章”。章者美也。故《文言传》又曰：“君子黄中通理，正位居体，美在其中。”“无成有终”者，盖以为臣之道从王之事，不敢居功成名，但愿尽忠职守，为王终其使命也。查殷王武丁曾有征鬼方之役，三年克之，足见此役之艰辛。但鬼方以地域言之，应在周丰镐家园之西方、北方，距殷之疆土较远。高宗伐鬼方约当周先公公刘时代^⑥，周之先公必曾助殷伐鬼方。《周易》中既济卦及未济卦中皆言“伐鬼方”之事，又于未济九四谓：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”似乎指周曾助殷伐鬼方有功，曾获赏赐。而“无成有终”者恐指此事，亦未可知。

六四之“括囊，无咎、无誉”。括囊者乃封口之背袋，封其口使袋内所藏不外泄。用此以形容某种人于世事不闻不问，因之不涉是非，无咎、无誉。殆若孟子之所言乡愿之辈：“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎汙世，居之似忠信，行之似廉洁。众皆悦之，自以为是^⑦。”“括囊”见于坤之六四，亦所以暗示某种阴柔小人。又六四象曰：“括囊无咎，慎不害也。”是乃将乡愿之辈视为谨慎之徒，足见《象传》作者或许出诸后世俗儒也。

六五之“黄裳，元吉”。黄者美色，黄裳著者往往为高贵品德之人。据《文言传》谓：“君子黄中通理，正位居体，美在其中而畅于四支，发于事业，美之至也。”查六五之爻既可譬之以君子，亦得称“正位居体”，此足证虞翻以来以九五为正位，以既济卦之阴阳排列为理想排列之非。又自宋《易》学家始，以阴代表小人，阳代表君子；或者以阳代表天理，以阴代表人欲，皆属无稽之谈，非《周易》经传所

含之本义也。又《文言传》于六五爻辞所系之说辞，最足以代表原始中国儒家之精神，非后世腐儒所能及者^⑧。上六之“龙战于野，其血玄黄”。《周易》中乾坤两卦中言龙，只是象征之意义。如称君王之颜为龙颜，君王之衣着为龙袍，君王议事处为龙庭，岂可以古传说之“豢龙氏”或“御龙氏”之龙（见《左传》昭公二十九年）或“杀龙”之事（见《墨子·贵义篇》）以当之！

夫易重生，而“乾坤乃易之缊也”。阴阳交配、男女化生，乾坤婚媾、万物化生。是故阴所求者阳也，阳所求者阴也，其所以战于野者，诚如《文言传》之所言：“阴疑于阳，必战。为其嫌于无阳也。”

其血玄黄者，《文言传》已言天玄地黄，如阴阳交战志在“你生我死”或者“我生你死”，则两败俱伤，不成玄黄之血。今言“其血玄黄”者，盖言阴阳交媾，其血混合而成玄黄。西方文化传统以斗争为基本色调，而中国文化传统重在创化生生。读者不可不察也^⑨。

用六，利永贞。贞者，忠贞不二也；永者，持久也；利永贞者，以持久不渝，忠贞不二为利也。

三、屯䷂ 元、亨、利、贞。勿用有攸往，利建侯。

屯卦有盘桓不进之意。引而伸之：阴阳始交而未畅曰屯；万物初生而未舒曰屯；男女未成年而情绪郁结为屯；时事难困而未解曰屯；殆若英语中“the growing pain”。当此时会，不可贸进，故戒之“勿用有攸往”。如为初建之国，则“利建侯”，以屏藩王朝。屯虽“利居贞”，须耐性等待，但仍保有元、亨、利、贞之四德。

初九 磐桓，利居贞，利建侯。

屯卦六爻似具多重含义，殆若文王于幽囚中，欲藉此卦爻辞义告诫在周之臣民，其应为或不应为之事：初九爻辞“磐桓”意指于马上徘徊，不可贸然躁进，致遗伊戚。“利居贞”与“利建侯”皆所以安内。唯先安内方可居危应变也。

六二 屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。

《易》卦爻辞每举三数为多，如比之“王用三驱”、明夷之“三日不食”、解之“田获三狐”等等。言其更多者则以十举之：如临之“十年勿用”、复之“至于十年不克征”等等。此处“十年乃字”即言女子守其贞操，虽十年之久亦不愿嫁也。此正所以警告周之臣民，遇事应有耐心等待。“屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。”或指当殷周之际仍有掠夺婚姻之恶俗。《周易》作者似乎不以此项恶习为然，故于本爻爻辞中有“女子贞不字，十年乃字”之语，正所以暗示应尊重女方意愿也。又于六四爻辞言：“求婚媾，往，吉。”盖所以策励青年人应光明正大以“求婚媾”，既出乎“求”，则有一定之礼数：如周公所订之“纳采”、“问名”、“纳吉”、“纳征”、“请期”等等^⑩。

六三 即鹿无虞，惟入于林中。君子机不如舍，往吝。

自汉以来释此爻辞者皆谓“虞”为“掌禽兽之官”或“掌山泽之官”，岂古人游猎，必须有此类官员随行耶？“虞”从吴、吴声，“声”，或指弓有虎形雕饰：如汉李混于“江州中阳观碑”文有“弓传虎石，将军横北塞之勋”之句。“即鹿无虞”即言鹿虽在眼前弓矢射程之中，但弓矢未便，以致坐失良机，于是鹿走入林中。遇此情况，猎者应勿策马入林，以免自取其咎。古人有“隔枝不打鸟，入林不射鹿”之诫^⑪。故爻辞有“君子机不如舍，往吝”。即言猎者不宜冒险从事，而应舍弃此鹿。此所谓“见机而作”也。

六四 乘马班如，求婚媾，往，吉，无不利。

六二之“屯如遭如”似有踌躇不前之象，而“乘马班如”或者马行有序。如此行目的在于求婚媾，且往而有礼，当然吉庆有嘉，何不利之有。此所以鼓励摒弃掠夺成婚，而代之以公开向女方求婚。故六二《象传》谓：“求，而往明也。”

六五 屯其膏，小贞吉，大贞凶。

“膏”乃动物之油脂也，鼎卦九三有“雉膏不食”之辞。此言“屯其膏”似有储存油脂之义，储存少量备用则可，储存大量，则日久不堪食矣。故言“小贞吉，大贞凶”。

上九 乘马班如，泣血涟如。

屯卦六爻中有五爻皆有乘马之事。无论乘马在求婚媾或者出外打猎，对文王而言徒增心羨而已。文王囚于地穴中，忆及乘马事，能弗泣血涟涟乎！


四、蒙䷃ 亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利，贞。

蒙卦之蒙，具多重原初之意义：如“蒙受”之蒙，蒙受牢狱之灾；如遭受“蒙蔽”不见天日之蒙；如“蒙昧”无知，殆若童稚等等。又卦辞中所言：“匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。”上文恐系抄写者所误入。或者该项卦辞，应写在六五爻辞：“童蒙，吉”之下，即言蒙昧无知之童稚求蓍筮之占断，但不信筮史之所告，且一而再、再而三要求重行蓍筮，则应拒绝其请求。又马王堆帛书之释文作：“初筮吉，再三渎，渎则不吉。”“吉”与“告”因形近而误，但以“告”为佳，“渎”与“渎”同声通假^⑩。

初六 发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

“用”作“以”，于也。“说”即“脱”，古通用。“利用刑人”者谓有利于受刑之人；“用说桎梏”谓脱去受刑人之手械足械也。此受刑人何人，或许指囚于羑里之文王而言。故于初六发蒙言之，发蒙者开启牢门，使囚徒恢复其自由之身也。

九二 包蒙，吉。纳妇吉、子克家。

“包”字甲文作，象妇人怀孕。又有包含、包容、保证之意。“包

蒙，吉”意谓包容童蒙之幼稚，且为之取女成婚。其结果“子克家”者，言其子足以承当为一家之主也。故两称其吉。此爻爻辞或有鼓励早婚之嫌。殷周之际或许有年幼早婚之事，入周以后方有昏礼之制。早婚于农村社会中极为普遍，男子自十六岁以上娶妻者比比皆是。是故婚姻之事由父母作主，事所必然，十六之年尚在童蒙时期，不足以自主婚姻也。

六三 勿用取女。见金，夫不有躬，无攸利。

“取女”即“娶女”，为父母者为子纳妇是也。“见金”，或指女方陪嫁之资产而言。《十三经》章句作“见金夫”，不可通解。“夫不有躬”者即言“子不克家”也。躬者身也。如为夫者不能操作，或有残疾不能人道，则不利取女矣，故谓“无攸利”。此或为古代优生之道。

九二言“纳妇吉”，六三言“勿用取女”，岂文王于目睹殷周之际早婚情况所提之告诫耶！

六四 困蒙，吝。

苦难曰困。蒙者，蒙受也。“困蒙”者，蒙受苦难也。“吝”者，愧悔也、耻辱也。以蒙受苦难为耻辱者，其文王乎！

六五 童蒙，吉。〔匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。〕

童蒙之吉，盖以童稚天真无邪，无害人之心，故吉。但童蒙之年，或尚未涉世，故无取于卜筮所预言之吉凶悔吝，或竟以卜筮为儿戏，故“再三渎，渎则不告”矣。

上九 击蒙。不利为寇、利御寇。

击蒙者，蒙击也。蒙击者，蒙受他方之攻击也。即言周之臣民应随时随地准备他方之袭击，应使来寇者无利可得，无功而返。是为“不利为寇，利御寇”。

五、需望 有孚，光，亨，贞吉，利涉大川。

需者，止而不进之意。《彖传》谓：“需，须也。险在前也。”就需卦六爻之所言，皆指驻防之策略，于地理环境各殊情况之下布置防御，以争取胜利。故称“有孚，光，亨”。如能涉大川，灭殷纣，是为贞吉，“贞吉”者，正吉也。

初九 需于郊，利用恒，无咎。

邑外谓之郊，郊外谓之野。驻防郊外所以保卫城邦，敌来，可应战于郊；若驻防城内，则敌来攻城，仓猝应战，危殆矣。故应长期驻军郊外以应敌，则可无咎矣。

九二 需于沙，小有言，终吉。

驻防于近乎沙漠地带，常有风沙及水源不足之困难，故称“小有言”。“小有言”者，略有麻烦而已。但足以防止敌之偷袭，故“终吉”。

九三 需于泥，致寇至。

若驻防于泥淖地区，则行军不便，或因行军忽遇暴风雨而陷于泥淖之中，皆足以招惹盗匪，蒙受损失。故于防御战略上应避免于泥淖中行军或布防。

六四 需于血，出自穴。

就国防军事言，居于濠沟或洞穴中不足以言自卫。必须布防郊外，方足以阻敌、歼敌。若藏身洞穴，敌来时，方始应战，其结果，难逃流血五步、自取灭亡。故谓：“需于血，出自穴。”

九五 需于酒食，贞吉。

布防或行军时，应妥备酒食，以应所需。是为“贞吉”。否则，行军而无酒食，乃自取其亡也。

上六 入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。

上六爻辞所以陈述文王囚于羑里时，有来自殷纣王朝不速之

客(未经邀请之客也)三人前来探监,因文王曾恭敬有礼,谦以自牧,故未曾发生任何不良后果。

六、讼䷅ 有孚，窒惕。中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。

讼卦六爻之所言,或许凸显殷纣末纪公理(道德也)与正义(刑法也)不获维持与伸张,以致诸侯之间及诸侯与邑人之间诉讼频仍,讼事成败反复无常。故卦辞有谓:“有孚(以诚信为主),窒惕(深加警惕)。中吉,终凶(言吉、凶无定)。”“利见大人”,言讼者应求“决平”于大人。大人者代表公理、正义之人也。“不利涉大川”者即不应涉黄河,以求决平于殷纣之王庭也。

初六 不永所事，小有言，终吉。

虽小有纠纷,但勿积怨以致兴讼,其结果“终吉”。故孔子曾谓:“听讼,吾犹人也。必也,使无讼乎^⑬!”

九二 不克讼，归而逋。其邑人三百户无眚。

有败讼之大夫或诸侯自知理亏,于归途中逃窜他乡,其封邑三百户邑民获得平反。脱离灾祸矣。故曰:“无眚。”

六三 食旧德，贞厉。终吉。或从王事，无成。

“食旧德”之“食”殆若“食言”之食。食言者,不守其言诺也。食旧德者,不怀恩、不图报也。人虽如此但心有愧疚(“贞厉”),而未受惩罚,故称“终吉”。

九四 不克讼，复即命，渝。安贞吉。

有败讼者恢复其常情常理(“复即命”),于是变其心意,不再积忿兴讼、惹是生非,故称“安贞吉”。渝训变,《诗·郑风》:“彼其之子,舍命不渝。”“不渝”者,不变也。

九五 讼〔克〕，元吉。

据前爻言“不克讼”，则此爻之“讼，元吉”，应指“讼克，大吉”。如讼而克，则怨平而义伸，是乃吉莫大焉，故称“元吉”。九五爻辞应有一“克”字，在讼之前或在讼之后皆可。

上九 或锡之鞶带，终朝三褫之。

或因讼胜而获鞶带之赐，移时又褫夺之，如此赐之、夺之三次之多，即言赐夺无常，荣辱瞬别是也。

（上九爻辞与九五爻辞所以表达殷之末世，诉讼之胜败取决于在上者之好恶，故正义沦亡、是非莫辨。）

七、师䷆ 贞，丈人吉，无咎。

李鼎祚之《周易集解》谓“丈人吉，应作大人吉”。“大人”屡见于《易》，如否九五谓“大人吉”，困卦辞作“贞大人吉”，又乾之九二及九五皆言“利见大人”。作“丈人吉”，无意义。

初六 师出以律，否臧，凶。

师乃师旅，军中组织之单元。周以二千五百人为师，故训“众”（见《周礼·地官·司徒》）。师用以开拓疆土或防御国家为目的，故必须“师出以律”，律者纪律也。否则用师必败，是为凶。故《象传》谓：“失律凶。”又《左传》宣公十二年引知庄子言，曰：“执事顺成曰臧，逆为否。”是则“否臧”二字指执事成败之谓也。历代注疏家于“否臧”二字争论不休，应以晋知庄子之言为是。

九二 在师中，王三锡命。

“王三锡命”，据《曲礼》：“一命受爵、再命受服、三命受车马。”又有谓据《周礼》云：“一命受职、再命受服、三命受位。”但上举之“三锡命”不必在师中。在师中之王锡命乃王之下令指挥作战也。王习居中军，为三军或六军之统帅也。是称“吉”、“无咎”二字可能为衍文。



六三 师或舆尸，凶。

“舆尸”言以车马载运死人也。行军如此，不凶尔何？

六四 师左次，无咎。

据丁寿昌《读易会通》引胡双湖谓：“《春秋传》（未言见于《春秋》何传），师一宿为舍，再宿为信，过信为次。左次，退舍也^⑭。”又谓：“兵法，上将军居右，偏将军居左，则右为重，左不用之地。”盖左次，乃退守休战以待援或以将养，而非败绩，故无咎。

六五 田有禽，利执言。无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

“利执言”恐有错简，疑“言”为“之”字之误，因甲骨文之“言”作，“之”作，以形近而误^⑮。

田有禽，利执之。或指如见田中飞禽伤及稼禾，应猎而取之。所以暗示凡侵占周之版图者，周之臣民应能保卫其疆土。

“长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”或指师旅之成，应不以家属子弟统御之。如“长子帅师，弟子舆尸”，何所取哉？故凶。

上六 大君有命：开国承家，小人勿用。

干宝注谓：“开国，封诸侯也；承家，立都邑也。小人勿用，非所能也^⑯。”


八、比䷇ 吉，原筮。元，〔亨〕永贞，无咎。不宁方，来，后夫，凶。

据《左传》昭公七年史朝引屯、比两卦，卦辞皆有“元、亨”二字，则比之卦辞应于“元”字下加一“亨”字。此据高亨之言^⑰。“不宁方”即“不宁邦”或“不宁国”也。“来”者来朝献贡，倾心臣服也。“后夫，凶”，“夫”字或为衍文。“后、凶。”即言迟来后至者，凶。如《国语·鲁语》谓：“仲尼曰：‘丘闻之，昔禹致群神于会稽山，防风氏后

至，禹杀而戮之。’”鉴于甲骨文中屡有伐鬼方、伐人方、伐土方，“不宁方”或指屡遭征伐之邦也^⑮。

“原筮元，〔亨〕，永贞，无咎”或为初筮之记录，留作再筮之参考而已。比卦四爻言“吉”或“贞吉”，故“杂卦传”有“比乐，师忧”之言。

初六 有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它，吉。

据于省吾《周易新证》谓“终来有它”之“来”当作“未”。“它”者据许氏《说文》曰：“它，虫也。上古草居患它，故相问无它乎。”它今写作蛇。“有孚盈缶”，孚者乃孵中之蛋也。金文作，象子在爪下也。孵小鸡时，将卵置于泥盆或瓦盆中草丛上，母鸡踞据卵上，约二十一日小鸡破壳而出。当此期间，最忌蛇来吃卵。故“有孚盈缶，终未有它”。即言当此孵卵之时，母鸡与卵朝夕相亲炙，且无蛇来惊扰，故“吉”。作易者取此为象，所以举证极度亲密之关系，能有创化生生之作用。比者亲近且愉快，故“有孚比之，无咎”。即言与所俘之人相亲近，无可咎也。此所俘之人不必为战争中之俘虏也。文王系于狱中亦是被俘。

六二 比之自内，贞吉。

比者亲也，“比之自内”即言于一国之内能精诚团结，而朝廷上下能相亲相爱，其吉也可以持久，故称“贞吉”。

六三 比之匪人，〔凶〕。

据《经典释文》加一“凶”字，其意较为完备^⑯。相亲近者非为善类，如纣王之宠信妲己，及嬖臣崇侯虎、费仲等，其结果国破家亡，是称“凶”^⑰。

六四 外比之，贞吉。

“外比之”即言亲诸侯、敬大夫、友群臣也。此外者或指宫庭之外、或指邦畿之外、或指中国之外。如指者为“要服”、“荒服”，则正如孔子之言：“故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之”^⑱。

卦辞中所言：“不宁方，来。”即孔子所据以引伸其说“修文德以来之”之谓也。

九五 显比，王用三驱。失前禽，邑人不诫，吉。

“显比”者，即言为王者应受护其子民。王于田猎时，许以三驱（三度策马前驱）之劳，如以三驱之距离，犹未获其禽，则邑人必有惊骇此禽飞离射程之嫌。但为王者出诸爱护邑人之心，而未对邑人加以惩戒。故称之为“显比”为“吉”。《晏子春秋》载称：“景公射鸟，野人骇之。公怒，令吏诛之^②。”后以晏子之诤谏而罢。“显比”之事或有所指也。

上六 比之无首，凶。

乾之用九谓：“见群龙无首，吉。”离之上九谓：“有嘉折首。”明夷之九三谓：“南狩得其大首。”既济与未济皆有“濡首”之称。首者头脑也。首者领袖也。“比之无首”或言亲之爱之而不致失去理性，如殷纣之宠爱妲己，则凶莫大焉。

九、小畜䷈ 亨。密云不雨，自我西郊。

小畜卦辞谓：“密云不雨，自我西郊。”以地理言之，殷之朝歌或文王被囚之羑里皆在周之西南面，故称“西郊”，未为失误。“密云不雨”为“蓄势待发”之情况。如雷声大而雨点小，则徒增文王被囚情势之困扰而已。

初九 复自道，何其咎，吉。

荀子于《大略篇》曾引征此爻爻辞，杨倞注曰：“复，返也。自，从也。本虽有失，返而从道，何其咎也。”所言是也。察此爻语气，文王或有所悔。盖文王之被囚，或出于文王直谏，或出于嬖臣之离间。若殷纣许文王恢复往日君臣之道，则何咎之有？据孔子谓：“三分天下有其二，以服事殷，周之德可谓至德也已矣^②。”是则文王谦卑自牧

由来久矣。

九二 牵复，吉。

牵者牵引之也，或牵连之也。如以伯邑考为人质于殷，或献洛西之地于殷^②，或捐输“亿贝”^③皆可使文王恢复其自由，则吉莫大哉！

九三 舆说辐，夫妻反目。

舆说辐则不能行进；夫妻反目则无由正家。藉此以形容文王被囚后，殷周之间其处境也如此。

六四 有孚，血去惕出，无咎。

孚作浮。浮者，罚也。如见《礼记·投壶》谓：“无偕立、无逾言，若是者浮。”六四爻辞意谓：如文王有应受惩罚之过，则即予以挞笞见血之罚。一旦血出，则晦气尽销，文王忧惧之心亦将远去。是则无咎矣。

九五 有孚挛如，富以其邻。

今者，文王遭拘系，囚于羑里。何如倾周之财富以贿纣王。是则殷之富可得自其邻矣。

上九 既雨既处。尚德载，妇贞厉。月几望，君子征，凶。

古之“德”与“得”，“几”与“既”同音通假。昔言“密云不雨”，今则“既雨既处”；前言“舆说辐”，今则“尚得载”；前言“夫妻反目”，今则“妇贞厉”；其故，盖以殷得“富以其邻”，一切阴霾、挫折、乖戾之事获得化解。“月几望，君子征，凶。”言于光明之夜行军，恐为敌所乘，故警告之以凶。

十、履霜，履虎尾，不咥人，亨。

文王受困于“幽谷”，面临“武人为于大君”，其势如虎，因虎尚

未乾人，囚者之命运暂时无碍。此乃卦辞之大义也。又履卦之主旨，叙述文王所面临之危境，且暗示越狱逃归之风险，但自信将必凯旋以归，故称“亨”。

初九 素履，往无咎。

素履之素使历代注疏多所困惑。《象传》谓：“素履之往，独行愿也。”即言一个人在牢洞中来往行走，何咎之有？

九二 履道坦坦，幽人贞吉。

文王囚于羑里，处境虽危殆，尚能平安渡过，以不自乱也。文王被囚七年之久，所以未遭杀戮，或系周臣闾天、太颠、散宜生、南宫括等人向纣行贿，而武王发、周公旦、毕公、召公等人又在周整军经武，奋发图强，使殷纣不敢加害于狱中文王。此事谅必错综复杂，惊险万分，而正史无记录，但留此六十四卦卦爻辞作证而已。

六三 眇能视，跛能履。履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。

文王居于牢洞之中不见天日。虽有目能视，何异眇人。虽有足能履，但限于咫尺之地，何异跛者。今且“武人为于大君”，大君者殷纣也。据史称：“帝纣资辨捷疾，闻见甚敏。材力过人，手格猛兽^{②6}。”其势如虎，一旦激其怒，则“咥人”，凶矣。

九四 履虎尾，愬愬，终吉。

履虎之尾，其危可知，能不恐惧忧虑乎！愬愬者，恐惧忧心之貌也。但吉人自有天佑，“终吉”，乃文王自信之言也。

九五 夬履，贞厉。

夬，《说文》谓：“分决也。”凡从夬之字如决、抉、缺、玦等，皆含破、裂、折、断之意。此之“夬履”可能暗示文王有越狱逃归之意。作者据萃卦、涣卦及既济卦之爻辞之解析，文王恐确曾越狱回归周邦。

上九 视履考祥，其旋元吉。

“视履”者研究归周之途径，“考祥”者考详也。详细考虑归途之安危，文王之归周，事乃上上大吉矣。旋者回归周邦。作战胜利谓之凯旋，此之谓也。

十一、泰䷊ 小往大来，吉亨。

小者“小邦周”^{②⑦}，大者“大邦殷”^{②⑧}；小往者周有所献于殷，大来者殷给于周之恩赐也。前者如周献殷紂以洛西之地；后者如帝乙归妹于文王，文王亲迎于渭是也。

初九 拔茅茹以其汇，征吉。

喂马之植物为苜蓿(glover)，非茅也。茅之白者古人用以缩酒以敬神。拔茅茹即言拔茅芯，势必牵动其根汇。此一取象亦见于否卦初六爻辞，皆隐含斩草锄根、除恶务尽之意。即言殷周不两立，紂之恶必待根除之。“征吉”言讨伐殷紂，吉莫大焉。

九二 包荒用冯河，不遐遗朋，[悔]亡，得尚于中行。

据高亨《周易古经今注》卷一谓：“亡上疑当有悔字”，亡上应有悔字，悔亡乃占断之常语。“包荒”意指牛皮或羊皮经吹入空气，成包状，其中空，可浮于水。编组系于木筏或竹筏下，可以划之渡黄河，今日陕甘一带仍以此为渡河工具。“包荒用冯河”即言以此类工具渡河也。“不遐遗朋”者言愿结队而行，不愿远离同渡河者于后，如此则可无忧，是称“悔亡”。“得尚于中行”：“中行”者言划筏子时必须同舟共济、合力以行。否则假如一人用力不平衡，或多人不能合力使筏子前进，可导致翻覆。

观此爻爻辞之所言，似乎暗示可以用此工具渡黄河返周，假如文王能越狱而出。

九三 无平不陂，无往不复，艰贞无咎。勿恤其孚，于

食有福。

“无平不陂”言地有山川陵谷也；“无往不复”言时有春、夏、秋、冬也。泰极否来、否极泰来，乃事理之常。居泰处否唯“艰贞”，方得“无咎”。艰者，含辛茹苦、知险慎危者也。贞者，执信不二、去邪存仁者也。“勿恤其孚”者言死守善道，勿忧其所信而不改其所信者，则“于食有福”矣！“于食有福”即言有幸福之善果以待珍尝矣。

六四 翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

翩翩，篇篇，或偏偏，皆所以形容从容华贵，泰然自得之貌。不应略夺邻国以自肥，故曰“不富以其邻”。“不戒”即言不事戒备，一旦殷王或崇侯虎派师入侵，则周之臣民难免于遭受掳略之灾，且成殷纣之俘虏矣。

六五 帝乙归妹。以祉，元吉。

帝乙归妹之事，于前“引言”中略有论断。兹查程伊川（颐），于《易传》中谓：“称帝乙者未知谁是。”盖《子夏易传》（该书为汉代托名子夏之伪书）称“汤之归妹”，而《后汉书·荀爽传》亦言：“汤以娶礼，归其妹于诸侯也。”郑康成注《礼记·曲礼》曰：“《易》之帝乙为成汤”，于是以讹传讹，将此一决定殷周之存亡大事，因时代之讹传，以致事实真象遭受湮没者若干年矣。

又见左丘明于《左传》哀公九年记有阳虎筮，遇泰之需，曰：“微子启，帝乙之元子也。祉，禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉”之说辞，阳虎之说辞所以阻止晋赵鞅伐宋，盖以宋为殷之后代也。但阳虎仍有误解，将帝乙嫁女于文王之事，作为微子启嫁妹于文王之事。是则历史事实传闻有误，其由来久矣。阳虎释“祉”为“禄”，禄者福也。“以祉”即言“受福”也，是故“大吉”。

上六 城复于隍，勿用〔行〕师。自邑告命，贞吝。

据高亨研判应作“勿用〔行〕师”（请参考其《周易古经今注》，页

一九五)。“城复于隍”，隍者护城之河沟也，“城复于隍”即言城墙倾倒于河沟之中，是为防御工事已毁。武备不足，不可行师。此事之发生，由邑人告之于官府，在上者方知之，是称：“自邑告命，贞吝。”在上者失其守矣，故谓之“贞吝”。

十二、否䷋ 否之匪人，不利君子贞，大往小来。

否有贬责之意。如孔子见卫灵公之夫人南子，子路不悦，孔子曾矢之曰：“予所否者，天厌之，天厌之^{②9}。”否者，有否定对方之意。“否之匪人”者言不应加以贬责者竟然遭受他人之贬责。而此类之人往往为世之正人君子，故称“不利君子”。其结果所失者大而所得者小，故称“大往小来”。

初六 拔茅茹以其汇，贞吉。亨。


正如泰卦初九爻辞所言，斩草锄根、除恶务尽，乃为周之既定政策。持之以恒，吉莫大焉，故称“贞吉”。“亨”乃衍文，本应在六三爻辞“包羞”之下，错简在此。

六二 包承，小人吉，大人否。亨。

据高亨考证承乃胥之省，胥又与蒸通。“胥者，祭祀宴飨之时所升之肉也。”包承：“举行亨祭以茅苇包胥肉也。”又“享祭所升之肉宜实于鼎俎，小人包胥虽无鼎俎，尚有胥肉，是小裕之象也。大人包胥虽有胥肉，已无鼎俎，是大贫之象也”。高氏注解失诸牵强，但略备一说而已。

又“亨”字似为衍文。

六三 包羞，〔亨〕。

羞之甲骨文作,象以手献羊也。据高亨谓“羞专指熟肉而言”。“包羞”者“以茅苇包熟肉也”，“此有所馈献之象”。高氏所见或有可取。但“包承”、“包羞”究于否卦有何关联，其真正含义何在，

有待商酌。

九四 有命，无咎。畴离祉。

“有命”乃殷周时代常语，如《尚书·西伯戡黎》：“我生不有命在天。”又如《泰誓》上：“吾有民，有命。”又如《康诰》：“天乃大命文王”等，即言“我生而命好”，故称“无咎”。畴者寿也，离者言“两者相并之谓离”。《礼记·曲礼》：“离坐离立，毋往参焉。”注谓：“离，两也。”祉者，福也。“畴离祉”者，“福寿双全”也。史称文王九十七岁而终^②，可谓寿矣。又据《礼记·中庸》：“无忧者，其惟文王乎，以王季为父，以武王为子。”“尊为天子，富有四海”，可称福矣。

九五 休否。大人吉。其亡其亡，系于苞桑。

休，止也。休否者即言否塞之运已经终止，将有利于大人。如大人之称暗指文王，则文王行将出狱，重获自由矣。但是其当前之处境，正好比把他悬挂在桑树柔嫩芽苞之上，故称之为：“其亡其亡，系于苞桑。”近乎现代成语“危如悬卵”。“苞”者植物之嫩芽也。《诗·小雅》“如竹苞矣”，又《尚书·禹贡》“草木渐包”，皆指柔嫩之芽。“苞桑”者，桑树柔嫩之幼芽也。

上九 倾否，先否后喜。

倾者倒也，覆灭之意，如“倾家荡产”之倾；作为暂时或顷刻亦可。鉴于《易》之作者所用“先否后喜”，恐有影射文王经七年牢狱之灾，终获自由之事，则“倾否”意指否已终止，继之者泰也。成语谓“否极泰来”，此之谓欤。

十三、同人䷌ 同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

同人卦之主旨，或为文王告知在周之臣民以攻守战略，以资保土御敌。“同人于野”者谓应设防于荒郊野外以御敌也。《尔雅·释地》曰：“邑外谓之郊，郊外谓之牧，牧外谓之野。”邑者可能筑有城

垣(中国于夏禹时代已筑有城墙环绕夏都,在今日河南省登封县),如防之于郊,便只有敌来时,背城一战。如防之于野,则不仅自卫,且可败敌,于周损失最小。故言“同人于野,亨”。“利涉大川”乃战略之最终目标:渡黄河、灭殷纣也。又战略之运用在乎聪明智慧,故言“利君子贞”。

初九 同人于门,无咎。

此门未必如高亨所释,为王门或国门。此门或指家门。防御战备应以家为单元:凡男丁适龄皆应有战备之训练。斯无咎矣。

六二 同人于宗,吝。

宗者乃宗庙,祭祀神主之所,非训练战士之处。吝,甲骨文作𠂔,有掩口覆面、羞惭之意。

九三 伏戎于莽,升其高陵,三岁不兴。

“伏戎于莽”,所以待敌。如敌来犯,可以攻其不备。“升其高墉”,即于高处筑“瞭望台”,以窥敌人之行动。如此则敌人不敢轻举妄动,是故“三年不兴”,“不兴”者,敌人不来犯境也。

九四 乘其墉,弗克,攻,吉。

“乘其墉”即言如能登上敌人之城墙,虽未必一举而“克”之,但宜继续增强其“攻”势,则“吉”莫大焉。否则,徒劳杀伤而已。

九五 同人先号咷而后笑,大师克,相遇。

九四爻辞言“不克”,九五爻辞言“大师克”,两者合之,以言此一悲喜之剧:乘墉弗克当然多所杀伤,但大师主力已破敌而入城,两者相遇,前之号咷者破啼为笑矣。

上九 同人于郊,无悔。

卦辞言:“同人于野,亨。”其所以能亨者,盖以周能设防于野外,以待敌。假如,万不得已,敌人已侵入,则不得不阻敌于郊外,使敌志不得乘,亦可以无悔矣。

十四、大有䷍ 〔大有〕，元亨。

大有卦之主旨：文王藉丰年之大有，告诫周之臣民以相处之道。对邦内应“无交害”、“匪其彭”；面对殷王朝应“大车以载”，多所献贡；应以三公之一之名义享宴殷王天子^⑪，俾小人无进谗离间之机会。唯守信臣服于大邦殷，方获天佑。

初九 无交害。匪，〔则〕咎；艰，则无咎。

依爻辞之语意，应作“匪，则咎”，方与下文“艰，则无咎”成对比。又马王堆帛书《易》文，“匪”作非。匪、非同声通假。“无交害”即言不可内讧，互相戕杀；“非”者即言如不审谛上言“无交害”，则各取其咎矣。“艰，则无咎”者即言如能共体时艰，则无咎可得。此爻辞或暗示文王已遭囚禁。


九二 大车以载，有攸往，无咎。

当此大有丰收之年，应以大车多载以作朝贡。故称：“有攸往，无咎。”

九三 公用亨于天子，小人弗克。

亨，享也。当此大有丰之年，以三公之一之名义，致享宴于殷王天子，则小人无所用其离间中伤之伎俩，小人败矣，故曰“小人弗克”。

九四 匪其彭，无咎。

据陆德明之《经典释文》谓：“彭，虞（翻）作庭”，又据近人之考据云庭亦作炅，甲骨文作，刖刑也^⑫。如“彭”作“炅”，则“匪其彭”无意义，若作“匪刖刑”解，则又与大有卦卦旨及爻义扯不上关系。但如采干宝解释云：“彭亨，骄满貌。”（亦见《经典释文》引）则“匪其彭”者即言去其骄满心态以服事殷，或于大局有所补也。故称“无咎”。又孔子曾谓：“三分天下有其二以服事殷，周之德可谓至德也已矣！”孔子之言或含此义。

六五 厥孚，交如威如，吉。

“厥”乃语助词，无意义。如见《尚书·无逸》曰：“诞谩厥佚。”“厥孚”者指“唯有诚信”；“交如”者“友好”也；“威如”者尊敬也。合言之：“唯有出诸诚信，方能取得友好与尊敬也。”六五爻辞旨在告诫周之臣民与殷朝来往，应以诚信换取友好与尊敬也。

上九 自天佑之，吉无不利。

即言凡能实践上举五爻爻辞之所言者，则天将佑之，何不利之有？

十五、谦䷎ 亨，君子有终。

《杂卦传》谓：“谦，轻”，轻者不自重大也。《象传》谓：“谦谦君子，卑以自牧”，《系辞传》谓：“谦，德之柄也”、“谦，尊而光”。再则谓：“谦也者，致恭以存其位也。”是则谦乃为达到某项目的所采取之手段也。又谦见诸言辞与容貌，而未必出诸人性之本然，故称之为“德之柄”，柄者运作之机括也。《尚书·大禹谟》有谓：“满招损，谦受益。”谦之《彖传》则曰：“人道恶盈而好谦。”于人之立身处世，“盈满”与“谦虚”显为强烈之两端。世人每谓谦卦六爻皆吉，实则六五之“利用侵伐”，上六之“利用行师”，何吉之有？“君子有终”者，言君子身后，其令名、令誉流传世间之谓也。

初六 谦谦君子，用涉大川，吉。

此“谦谦”者即言不可过分自信，随时随地应有戒惧谨惕之心：如能善察潮汐、气候、风向，选择最适合之渡大川之工具与友伴，则“用涉大川”，“吉”矣。

六二 鸣谦，贞吉。

“鸣谦”爻辞并见于上六。六十四卦三百八十四爻爻辞中，重复其辞并不多见。如蛊之初六及九三、六五同为“干父之蛊”，临卦初九与九二皆曰“咸临”等等。“鸣谦”者，以谦道著称于世者，则不致

蒙毁、遭嫉，故称“贞吉”。又“鸣谦”，或为对外宣传之一种伎俩也。

九三 劳谦，君子有终，吉。

劳者，功也。《礼记·祭法》有谓：“以劳定国则祀之。”又颜渊曰：“愿无伐善，无施劳^③。”即言有功于国而不自矜其劳苦功高者，其令名、令誉将不朽，是故“吉”。

六四 无不利，撝谦。

撝之意义异说纷纭：以之为辍也、施也、举也、为也。亦有以“谦退为伪”者。查“为”字本有“装模作样”之意，从为之字如伪、撝，似指佯为做作之言行，虽未必出于人性之本然，但并无人害之心，故“无不利”。

六五 不富以其邻，利用侵伐，无不利。

如侵伐之目的，并非以掠夺邻邑或邻国之财货以自富者，是无不利矣，因侵伐邻邑或邻国必有其必须加以侵伐之罪状。而此罪状乃利于侵伐之正当理由也，故称“利用侵伐，无不利”。

上六 鸣谦，利用行师征邑国。

六二“鸣谦，贞吉”，此则“鸣谦，利用行师征邑国”。窃疑其中之一可能有错简。如“鸣谦”意指以谦道著称于世，而谓此乃有利于征伐邑国，殊不应理。无论其为“谦虚”、“谦卑”、“谦让”或“谦和”，皆与“行师征邑国”背道而驰。否则，此鸣谦乃借伪装之谦，以实行武力之征服矣。可能得志于一时，但终将以违背道德常理，而自食恶果矣。又谦卦卦爻辞之道德含义先经由《彖传》加以发挥，曰：“天道亏盈而益谦、地道变盈而流谦、鬼神害盈而福谦、人道恶盈而好谦。”（据此，作者认为《彖传》绝非孔子所作。所言“鬼神害盈而福谦”与孔子之“敬鬼神而远之”之思想，相距甚远。）《彖传》作者将“谦”之为德扩而大之，及于天道、地道、鬼神之道及人道，但未曾提供其理论根据及事实根据。或许此乃六国秦汉时代游谈术士之通

病也。韩婴则变本加厉，推演“谦”之为德，有谓：“谦者，抑事而损者也。持盈之道，抑而损之。此谦德之于行也，顺之者吉，逆之者凶。五帝既没、三王既衰，能行谦德者，其惟周公乎！文王之子、武王之弟、成王之叔父，假天子之尊位七年，所执贄而师见者十人，所还质而友见者十三人、穷巷白屋之士所见者四十九人、时进善者百人、宫朝者千人、谏臣五人、辅臣五人、拂臣六人，载干戈以至于封侯而同姓之士百人。孔子曰：‘犹以周公为天下赏，则以同族为众而异族为寡也。’故德行宽容而守之以恭者荣，土地广大而守之以俭者安，位尊禄重而守之以卑者贵，人众兵强而守之以畏者胜，聪明睿智而守之以愚者哲，博闻强记而守之以浅者不溢。此六者，皆谦德也^⑭。”韩婴赞美周公之言或许有事实之根据，但形容谦德犹如生死成败之基，或许过甚其辞。

十六、豫䷏ 利建侯行师。

、豫卦六爻爻辞之主旨在告诫在周之臣民不可懈怠、放逸，以致延误其“行师征邑国”之使命。于卦辞中特将“行师征邑国”凸显者，希望周之臣民朝夕勿忘之意也。

初六 鸣豫，凶。

“鸣豫”者，以懒惰、逸乐享誉于天下者也。凡如此者必有亡国之痛，故称“凶”。

六二 介于石，不终日，贞吉。

《系辞传》引孔子之言，曰：“君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”孔子言旨在遇事要能识断，不可冥顽不灵，固执己见（“介如石”也），或者放逸、懈怠，坐失良机（“不俟终日”）。

六三 盱豫，悔，迟有悔。

据《释文》引姚信（三国时吴人）作盱，云“日始出”。“盱”通“旭”。又“有”字即“又”字。又者再也。一而再、再而三。

早起懒散，已悔之矣；午也懒散、夕也懒散，再悔之矣，或深悔之矣。豫逸导致悔而再悔。

九四 由豫，大有得。勿疑朋盍簪。

诚如高亨之所疑者“由”应为“田”之误。田亦作畋，游猎是也。《尚书·无逸》有“文王不敢盘于游田”，“游田”者游猎也。“田豫”即言不敢以田猎而懈怠政事也。“大有得”即言猎物甚丰。“勿疑朋盍簪”，据马王堆帛书《易》文“簪”作“𦏧”，而盍者多言之貌，又据帛书《易》文“盍”作“甲”，甲即呶，呶者唠叨也。综上，耽于田猎，足以懈怠政事。虽猎物丰甚，难免遭受朋侪之啧有烦言，但应体认朋侪批评出自善意，能如此，何疑之有！

六五 贞疾恒不死。

懈怠、懒散之人，终日殆若疾病缠身，奄奄一息，但又好像永不会死（“恒不死”）。

上六 冥豫，成有渝，无咎。

冥者幽暗，故夜称冥。如高亨所言“成”乃“城”之借字，“城有渝”者，言不知何故城墙倒塌。无咎者，言无守城之人，或纵有守城之人，因人人懒散，目睹城墙倒塌，但并无获咎之感。又“无咎”或为衍文。

十七、随䷐ 元、亨、利、贞，无咎。

随卦得元、亨、利、贞四德。于六十四卦中得此四德共七卦，而随为七者之一。高亨以为见于《左传》襄公九年所言：“元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德

足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”决非元、亨、利、贞之初义。然则，其初义为何？高亨谓：“元，大也；亨，享祀之享；利，即利益之利；贞，即贞卜之贞也^⑤。”高亨所言元亨利贞之“初义”，果能帮助吾人对于《周易》之卦爻辞多所了解乎？此类语言文字考据家及典章文物考据家，自明亡之后至今（一九九四）约三百五十余年支配且麻醉中国知识分子，使人人从事于文字考据或历史考据，蔚为时代风气。实际上斫丧学者思想创造力，导致民族文化墮堕而已。高亨著作中有些卓见可取，其师王国维之著作亦颇多可取之处，王国维之友罗振玉之著作亦多有可取之处。但王国维与罗振玉乃前清遗老也。其心态近乎此辈遗老者，在国内颇不乏人，世人尊之为“汉学家”。于满清入关以后，顾亭林考据中国典章、文物、制度，希汉人不忘历史，恢复河山也。于今之汉学家玩物丧志而已。

何以六十四卦中独乾、坤、屯、随、临、无妄、革等七卦获元、亨、利、贞之四德，而其他各卦分得其四者之一、之二或之三，但无不附带以其他种种说辞，以限制之。其理由可得而闻乎？作者经若干年来之钻研，其结论殆若：此类占断之辞如元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝等等之出现，或有某些规范可寻；或者竟然出诸作《易》者临时之洞鉴、直觉或灵感，并无任何规范可寻也。

随卦之主旨在追述文王越狱还周之曲折经过，或者出诸作《易》者之冥想如何设计劫狱，以救文王脱险逃归。如文王确系历险逃归，可谓邀天之幸，与以“元、亨、利、贞”之四德，实不为过。能逃归，当然“无咎”。

初九 官有渝，出门，交有功。

“官”者殷王朝之任职官吏也。“有渝”者，可以贿赂买通有关之官吏，以救文王出狱。“出门”意指文王逃出牢门。“交有功”者，言凡助文王出狱之官吏及周之臣民，皆蒙其利矣。

六二 系小子，失丈夫。

此爻所言明为劫狱之人释放文王之拘系，而将狱卒小子加以拘系使不得自由。如此，则文王可逃之夭夭矣。但于爻辞：“系小子，失丈夫”之下，未言吉、凶、贞、吝等占断，或许此爻所言者乃假设之辞，亦为理想中救文王最佳之途径也。

六三 系丈夫，失小子。随有求，得，利居贞。

“系丈夫，失小子”即言于劫狱时，拘系中之文王虽得救，但狱卒小子不及拘系而逃脱，则必有其他狱卒随即追踪而至，文王可能重回囚房。故占断谓：“利居贞。”

九四 随有获，贞凶。有孚在道，以明何咎？

“随有获”即言追踪者捕回逃亡之人，对企图逃亡者而言，可谓凶之至矣，称“贞凶”。否则不然，今之逃亡者正在逃亡途中，为此，试问应责咎何人？此之所谓“有孚在道，以明何咎”之责询也！如果文王越狱成功，其咎应在纣王。

九五 孚于嘉，吉。

“孚于嘉”即言，如文王越狱，在逃亡途中，有诸侯或士人接待之如嘉宾，则吉莫大焉。此事或有可能，孔子曾云：“三分天下有其二以服事殷，周之德可谓至德也已矣！”则天下诸侯服事周者，众矣。

上六 拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

“从”者即今之“纵”字。纵者，放纵之也。“维”字，马王堆帛书《易》文作“𡩋”（二千二百年前之古字，今不通行），高亨疑“维”当读为“遗”，“维”、“遗”通用。“遗”，据《说文》曰：“亡也。亡，逃也。”即言殷纣曾拘禁文王于羑里，后文王不知由何途径而逃归，于是文王得享其神主于西山。西山想必是位于周之首都丰镐左近之岐山也。涣卦卦辞“王假有庙”即言此事。前于大有九三爻辞谓：“公用亨于天子”，显然文王以三公之一之地位献享于天子，此天子应为殷纣。

今文王逃归宗周，献祭神主于家庙，自称为王。据王国维之考据，古代诸侯对内每自称王。

十八、蛊䷑ 元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日。

“蛊”应作“鹽”。据《诗·唐风》：“王事靡鹽，不能蓺稷粟……”及《小雅·四牡》：“王事靡鹽，我心悲伤……王事靡鹽，不惶启处……王事靡鹽，不惶将父……王事靡鹽……不惶将母。”则“鹽”指“干事”。如所干为王事，王事者国家行政之事也。“利涉大川”，就殷周关系而言，乃大事也，故必须选择旬之吉日以行之。先甲三日为辛，后甲三日为丁，用辛、用丁，作为国家祭典或诸侯典礼之吉日者，见于《礼记》及《仪礼》篇章中，更载于《左传》隐公三年、桓公十七年、庄公二十二年、宣公八年记载中。故于辛日或丁日举行郊、禘、雩、葬等礼或乃周朝通行之习俗^⑤。又“鹽”字写作“蛊”字必已盛行于春秋时代。《左传》僖公十五年载：“秦伯伐晋，卜徒父筮之，吉。涉河，侯车败。诂之，对曰：‘乃大吉也。三败必获晋君。’其卦遇蛊䷑，曰：‘千乘三去。三去之余，获其雄狐。’夫狐蛊必其君也。蛊之贞，风；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也。实落材亡，不败何待？”又《左传》昭公元年载：“赵孟曰：‘何谓蛊？’医和对曰：‘淫溺惑乱之所生也。于文，皿虫为蛊；谷之飞亦为蛊。在《周易》，‘女惑男，风落山’谓之蛊。’”

查今之《周易》之卦爻辞及十翼之辞，并无“千乘三去。三去之余，获其雄狐”之语，又无“女惑男，风落山”谓之蛊之言辞，足见春秋时代之《周易》，必已杂入其他筮书之内容。就《周易》而言，“蛊”应写作“鹽”，其意乃“干事”也，与皿虫毒蛊无关。马王堆《易》书“蛊”写作“箇”。“考”写作“巧”，出于同声通假。

初六 干父之蛊，有子考，无咎。厉终吉。

据朱芳圃谓：“考、老、孝，古通用^⑥。”

事曰干，如问人：“有何贵干？”今作动词。“干父之蛊”者言弼辅父之事业，或承继父之事业；“考”者孝也，孝者“善继人之志，善述人之事者也”^{③④}。如有子能承继父之基业，何咎之有？但鉴于文王被囚，殷纣虎视眈眈，继父之业者武王，其始必有困难，终则周有天下。岂非“厉”而“终吉”乎！

九二 干母之蛊，不可贞。

既是孝子，佐母家务之事应无不可，但可偶一为之，故称“不可贞”。贞者，常也。

九三 干父之蛊，小有悔，无大咎。

文王囚在羑里，武王身负重任，遇过失而小有所悔，则不致铸成大错，咎不大也。

六四 裕父之蛊，往见吝。

“裕父之蛊”者，宽缓或懈怠父之事业。紧急应办之事而未办，将何以面对其父？故称“往见吝”。

六五 干父之蛊，用誉。



承办父之事业，应遵守信誉，顾全名誉。

上九 不事王侯，高尚其事〔凶〕。

马王堆帛书《易》文作“高尚其德，凶”。“高尚其德”较“高尚其事”，于意较佳。但占断作凶，或作《易》者确知在历史上有贤德之士，故示清高而傲视王侯，竟然遭受杀戮之事，引据之以为鉴，故称之为“凶”。又有引作“不事王侯，高尚其志”者^{③⑤}。证诸《象传》曰：“不事王侯，志可则也。”则“高尚其志”或是原文，后世抄书者误将“志”字写成“事”字。


如此爻爻辞果出诸文王之意，则文王藉此所以激励武王应有兴周灭殷，为父复仇之志。

十九、临䷒ 元、亨、利、贞，至于八月有凶。

临，甲骨文作、，像人面对鉴，此鉴可能为盆中盛水，以现影像。取意自上监临臣民。临，具元、亨、利、贞四德，或以鉴临之事涉及君王与人民乃邦国大事，故应以此四德：“元”者体仁，“亨”者合礼，“利”者和义，“贞”者干事为最上原则。“至于八月有凶”，此一卦辞异说纷纭。大抵以阳气至八月盛极而衰，故凶。至于何以阳衰或阴盛为凶？汉《易》学家及宋《易》学家皆无足以使人心安理得，不吝接受之解释也。

君临天下，自古为一大学问。此卦所举：咸临、甘临、至临、敦临种种，乃最早见诸简策而加以申论之政治学原理、原则。后之儒家、道家、法家思想所应汲取之源头也。

初九 咸临，贞吉。

咸，甲骨文作，是似钺的兵器，取意歼斩，今已不通用。其别意为“悉”、为“感”、为“和”。此处“咸”作“和睦”解，较宜。“咸”作“和”解，如见《尚书·召诰》：“其丕臧于小民”，又《无逸》：“用咸和万民”，又《诗·棠棣》序笺有：“周公吊二叔之不咸”，“不咸”者不和也。以和睦之情鉴临下民，“贞吉”矣。

九二 咸临，吉，无不利。

高亨谓：“疑此爻‘咸’当作‘威’，形近而伪。”如作咸，则与初九爻辞同，而占断一则为“吉，无不利”。一则为“贞吉”亦同，于三百八十四爻爻辞中无如此重同者，是故高亨以咸为威之讹，正确。威者言以天命之威，君临天下，非必以武力君临天下。唯爻辞中亦有言：“利用征伐”、“利用行师”者，皆所以对“不宁方”或“不顺命”者而言。

六三 甘临，无攸利，既忧之，无咎。

甘者，甜味，人之所爱。引申之，嗜好成癖亦为甘：如“甘酒嗜音”，或“甘于下流”等等。“甘临”，或指君子以一己之嗜癖，不顾民

生福祉，以君临天下，是则过矣。但为君者知之而“忧之”，终则改之，故“无咎”。


六四 至临，无咎。

“至”通“郅”。至临或指“郅治”而言。郅治者乃最隆盛之政治。见于司马相如之《封禅书》中有句：“文王改制，爰周郅隆。”即言文王曾建立最优良、隆盛之政治体制。鉴于《周礼》中列举“设官分治”；《仪礼》中所订有关善良礼俗及孔子盛赞周公礼乐之教，周初之政治或已臻于理想中政教合一之境界，称之为“至临”或“郅临”，不为过也。


六五 知临，大君之宜，吉。

“知”者智也。“大君之宜”，诚如《系辞传》之所言：“圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑，……古之聪明叡知，神武而不杀者夫。”是则，如能以最高之智慧君临天下，“吉”莫大焉。

上六 敦临，吉，无咎。


敦，甲骨文作，为躬亲祭器之象。敦者，厚也；敦者，睦也；如能以敦厚、和睦之性情，君临天下，“吉”莫大焉，何“咎”之有！

二十、观䷓ 盥而不荐，有孚颙若。

观，金文作，象鸟之谛视状。引申之为容貌外观之意。《礼记·玉藻》有：“既服习容观。”盥，为于器皿中取水洗手。“盥而不荐，有孚颙若。”“荐”者，祭品也；“颙”，诚信也；“颙若”，仰德恭敬之貌。即言当祭祀神主于净手之后，尚未迎牲、献荐之前，应保持虔诚恭敬之容观。否则于净手之后，嬉皮笑脸，毫无仰德恭敬之貌，是乃大不敬也。高亨谓：“祭不荐牲，乃因有俘，可杀之以当牲也。”恐失之矣。

观卦主旨，殆若文王告诫周之臣民，于举止容观方面应有一定之规矩，不可为童稚恶劣之行动也。

初六 童观，小人无咎，君子吝。

童，金文作，从辛，指男有罪为奴曰童。《尚书·伊训》有：“远耆德，比顽童。”旅卦六二有：“得童仆贞”，九三有：“丧其童仆”，皆指“有罪之男童也”。“童观”者，即指此辈有罪之童，内有忧伤、恐惧、畏罪之心，故其言行谨慎、畏怯。此种容貌见诸小人，尚可；不可见诸君子。故称：“小人无咎，君子吝。”

六二 窥观，利女贞。

由门隙窥视门内为窥观，往往出诸男性之轻薄行为，故“利女贞”，不为所动也。

六三 观我生，进退。

生者，人民也。《尚书·君陈》曰：“惟民生厚，因物有迁。”“观我生”者，省察我方人民生活之良窳，以黜陟地方官吏。“陟”谓之“进”，而“黜”谓之“退”。

六四 观国之光，利用宾于王。

光者，光荣也。观国之光者，“朝觐国都，瞻仰天子”之谓也。如此言出诸文王，则“用宾于王”者应指殷纣，其首都应是朝歌；如此言出诸后世作《易》者，则此王应是周之文王、武王。凡诸侯觐见国王皆为王宾。

九五 观我生，君子无咎。

“观我生”，如前解；君子，有官守者谓之君子。“君子无咎”者，即言有官守者面对周之人民生活情况应无所愧咎。换言之，已尽其职矣。

上九 观其生，君子无咎。

“观其生”者，意指殷或其他诸侯之人民也。周之诸君子对他邦人民虽无职责，亦应救其急难，庶几无所愧咎者也。

二一、噬嗑☲ 亨，利用狱。

噬嗑意指有物含于口中，而尚未下咽。譬如犯人囚在牢中，但尚未处死也。称“利用狱”者即言有利于采用牢狱中经常发生之事件，以比拟“噬嗑”之事态。

初九 履校，灭趾。无咎。

“校”，囚木也、刑具也。履，言加械于足正如加屨于足。足械伤趾，久则足麻木而趾亦麻木，故称“灭趾”。但所以“无咎”者，言足械已久尚未丧生，故称“无咎”。

六二 噬肤，灭鼻。无咎。

肤者，肉类也。狱中膳食之肉腐败，其恶臭使食时不辨其味，故称“灭鼻”。有谓：“噬肉掩鼻，食得大禽。”（见高亨：《周易古经今注》卷二）或有谓：“所谓灭鼻，而没其鼻于器中是也。”（见朱熹《朱子语录》卷三），想狱中人难得有此福份也。

六三 噬腊肉，遇毒。小吝，无咎。

腊肉，干肉也。因生霉而有毒，如烹饪得宜，食用之尚无大碍，故称：“小吝，无咎。”

九四 噬干肺，得金矢。利艰贞，吉。

肺为有骨之肉。猎户曾射中鹿或豕或牛或羊或其他种动物，而镞矢陷于其骨中或肉中。该动物之肉经风干或熏干后，狱中人食时发现金矢（金属之矢），虽感惊错，或伤及牙齿，但无害。故称：“利艰贞，吉。”

六五 噬干肉，得黄金。贞厉，无咎。

干肉久则坚实，其脂肪部分色如黄金，不堪下咽，故称“贞厉”，但“无咎”。

上九 何校，灭耳。凶。

何者，荷也。校为木囚，殆若今之械具、木枷。木枷厚重者锁于

头颈之四周，而荷之于肩上，则掩盖受刑人之耳，使受刑者失去听觉，则与外界消息完全隔绝。果如此，则文王失去与在周臣民之联系矣，故称“凶”。

二二、贲䷖ 亨，小利，有攸往。

贲卦主旨在言婚配之礼，卦辞谓“小利”者，因“寇婚”制度行之已久，今应改为礼聘之制。在古人眼中其利小，但实行“求婚”制，其意义重大，故称“有攸往”。“求婚”说，已见屯卦。

初九 贲其趾，舍车而徒。

男方遣宾至女方“纳征”，此宾亦称为冰人。来时必须乘车，莅门应下车步行，故称“舍车而徒”，且以此宾者逢喜事，故趾高气扬，谓“贲其趾”。大概古时婚姻之礼有其步骤：纳采、问名、纳征、请期、纳吉诸礼节也^④。

六二 贲其须。

须者，胡须也。此言冰人之打扮翘其胡须，故《象传》曰：“贲其须，举上兴也。”（“举”字原文误为“与”字）“举上兴”者八字胡子向上翘起，足见其兴高采烈之情况也。

九三 贲如濡如，永贞吉。

冰人（宾）至女家必有“赞者酌醴”，宾者受醴，喜上眉梢，故称“贲如”；又须上多有酒沫，故称“濡如”。冰人所以促成男女双方之百年好合，故称“永贞吉”。

六四 贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

正当女方接待冰人之时，户外或庄外少年骑白马翩然莅止，其目的在观礼，“匪寇婚媾”，无所用疑。

六五 贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。

据《仪礼·士昏礼》有：“纳征：玄纁、束帛、俚皮。”又束帛之长，

据《礼记·杂记下》谓：“纳币一束，束五两，两五寻。”则束帛不过二十五寻，约当二百尺，故称“戈戈”，诚然寒素。但婚姻乃终生大事，无碍于寒素之聘礼也，故“吝，终吉”。此项纳聘之礼盖行之于中家庭院台阶之前，故谓“贲于丘园”。

上九 白贲，无咎。

纵然纳征之礼，不过白贲一束。既称白贲，言其素质，无文采也。白贲质美，何咎之有。想殷人尚白，至今韩国人犹尊素贵白，可取。

又贲卦卦爻辞主旨在形容“求婚”之礼，滑稽、有趣，以代替“寇婚”之非。后儒不知何故虚构孔子“卜得贲”之史实？孔子晚而喜《易》，于《论语》中有：“加我数年，〔用〕（原误简为“五十”二字）以学《易》，可以无大过矣。”据作者之揣测可能在孔子七十岁左右。又据马王堆帛书《易》文中《要》篇有谓：“予非安其用，而乐其辞。”再则于答子贡之问，孔子曰：“我观其德义耳。”在在足以证明孔子不信卜筮之用，但其所好者乃卦辞爻辞。作为古之遗言，有道德含义而已。

始见于《吕氏春秋》谓：“孔子卜，得贲。孔子曰：‘不吉。’子贡曰：‘夫贲亦好矣，何谓不吉乎？’孔子曰：‘夫白而白，黑而黑，夫贲又何好乎？’^④”再则刘向《说苑·反质篇》、王肃《孔子家语·好生篇》承吕氏之造说，多加发挥。

又后儒解“贲”为“文饰”或“不纯色”，或皆出于笃信《彖传》中之所言：“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以正，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”此辈后儒既不见《周易》易辞之本原，亦乏才智以阐明彖辞之精义。彖辞之作已远离文王时代，其作者已基于卦爻辞中所蕴含之忧患意识及实践智慧，而步入形而上之探索。故《系辞传》谓：“知者观其彖辞，则思过半矣。”既言“过半”，则《易》之微言大义非尽在彖

辞，至于《象传》之所言，不外“江湖卖卜者”之赘语而已。此言《象传》包括系于每卦之下之《大象传》及系于每爻之下之《小象传》。

二三、剥䷖ 不利有攸往。

剥，剥落也，伤害也。《尚书·泰誓》：“剥丧元良。”又蔑，灭也。高亨谓：“梦、蔑、蒙三字相通”，所言无据。“不利有攸往”因剥多指伤害之事，如往而行之，则大不利矣。

初六 剥床以足。蔑，贞凶。

似言文王狱中寝用之床剥落，则卧者必受伤害，故称蔑，是为“贞凶”。

六二 剥床以辨。蔑，贞凶。

辨，马王堆帛书《易》文作辩，查辨、辩、辨同声通假。此爻辞中“辨”应作“辩”，即言以绳索编结作为床铺，以承受身体者也。如承受身体之绳铺剥落，则卧者必然受伤，故称“蔑，贞凶”。

六三 剥之，无咎。

之者，此床也。剥之者，即言如此床剥落乃至于是毁灭，则卧者可卧于狱中地上，而不致受伤。故称“无咎”。

六四 剥床以肤。凶。

肤者，肉也，肉体也。剥床以肤，即言因床之剥落，而伤及肉体，毁及生命，则凶矣。又如床之剥落不堪使用，文王势必卧于地上，因湿气使皮肤腐烂，故“凶”。

六五 贯鱼以宫人，宠，无不利。

文王回忆宫中之人，其来往繁夥，有如“贯鱼”。宠而爱之，何害之有？但今日囚居狱中，危机四伏。

上九 硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

上九爻辞似乎又出于文王之愿望：狱中岁月如能平安渡过，故

谓之“硕果不食”，则君子之人将获得车马，可以行动自由；而殷纣小人必将失去其天下，无家可归矣，故称：“君子得舆，小人剥庐。”

二四、复䷗ 亨，出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。

复者，恢复也。所欲恢复者个人之自由也。因当事人身居狱中，故期望“出入无疾，朋来无咎”。至于恢复之期愈短愈佳。阴阳反复之道不过七日而已，未过望也。

由剥之上九变而为坤，坤之六爻皆阴，孤阴不生，故反而复之，于是阳生于初。天地生物之心无有间息。卦有六爻，必须第七次方得由阴复阳、或由阳复阴，七日为反复之限。据《左传》襄公三十年载文王囚于羑里七年之久，方获自由。“七日”、“七年”之数偶合而已。

初九 不远复，无祇悔，元吉。

狱中人切盼早日恢复自由。如能近期而复，当无深远之悔。否则，将悔恨终生矣。故称：“不远复，无祇悔，元吉。”

六二 休复，吉。

休者，庆也。如能恢复自由，回归故土，则“吉”矣。

六三 频复，厉，无咎。

频、瀕、颣古同声通假，但此处“频复”有忧戚之意，即言为反复之远近而有所焦虑，则可能无补于事，故称“厉”。但毕竟“无咎”。

六四 中行独复。

“独复”意指个人单独返国。“中行”者，暗中进行之谓也。如此事指狱中文王而言，则文王蓄意越狱而行。观乎涣卦之所言，文王曾越狱成功，返抵周京。

六五 敦复，无悔。

“敦”有董理、督导之意，如《孟子·公孙丑》：“使虞敦匠事。”意指如有人负董理与督导之责，使文王得脱险返国，何悔之有！

上六 迷复，凶。有灾眚。用行师，终有大败。以其国君，凶。至于十年，不克征。

迷者，迷路失道之谓也。越狱逃归，如于返国途中迷失方向，再遭捕获，则有灾眚，凶莫大焉，其后果将更加可怖。越狱逃归不异行师出征，一旦失败，不仅其国君将丧生，且今后十年，亦无行师出征、取得胜利之机会。

二五、无妄 ䷘ 元、亨、利、贞，其匪正有眚，不利有攸往。

妄者，乱也。妄者，轻举妄动，无稽之行。无妄者，勿存妄想，不可妄行之谓也。“其匪正有眚”言“无端发生之事似乎并未酿成灾害”，但不可存奢望，或存不劳而获之心，故称“不利有攸往”。

初九 无妄行，吉。

“无妄行”者，言勿存侥幸之心以行，或勿存奢望之心以行，当不致蒙受灾害，故“吉”。

六二 不耕获，不菑畲，则利有攸往。

窃疑：“则利有攸往”应作“则不利有攸往”。马王堆帛书《易》文作“利有攸往”，无“则”字，或“则”字原为“不”字，后人误抄。又据《礼记·坊记》引作：“不耕获，不菑畲，凶。”“菑”，芟草也。见《尚书·大诰》有：“厥父菑，厥子乃不肯耕，矧肯获？”“畲”，荒地经三年开垦，土质松软，得丰收。

不耕而获，是为妄想；不垦荒而望丰收，亦为妄想，故称“凶”，或言“不利有攸往”。

六三 无妄之灾：或系之牛，行人之得，邑人之灾。

此言无端发生之事：邑人所系之牛，不幸走失，可谓“邑人之灾”。而行人路过，顺手牵牛，可谓无妄之得，意外之财。

九四 可贞，无咎。

此爻爻辞承六三爻辞而言，纵然邑人失牛，但如能证明行人所得之牛确为邑人之所有，是谓“可贞”。则邑人之牛，可失而复得，何咎之有？

九五 无妄之疾，勿药有喜。

无妄之疾者，言生病而不知是何种病，即不知其病因也，故以勿乱服药“有喜”。否则得病乱投药，则凶多吉少矣。

上九 无妄〔之〕行，有眚，无攸利。

“无妄行”可能缺一“之”字，应作“无妄之行”。又马王堆帛书《易》文作“无妄之行”。

无妄之行者，心存侥幸心理，希图无妄之财，其结果：“有眚，无攸利。”

二六、大畜䷙ 利、贞，不家食，吉，利涉大川。

大畜者，心畜大志之谓也。“不家食”者，为公服役，食于公家之谓也。《彖传》谓之为“养贤也”，因贤者任公职，由邦国养之。“利涉大川”谓可担大任也。

初九 有厉，利己。

己，马王堆帛书《易》文作“巳”，由于误抄。“有厉，利己”，即言艰苦、危险正所以锻炼自己，应临危不乱，处变不惊。果能如此，则利莫大焉。

九二 舆说辐。

小畜卦九三爻作“舆说辐，夫妻反目”。“舆说辐”之“说”，乃今之“脱”。辐者，车之轮轴也。轮轴脱落，舆不得前进矣。舆说辐所

以示事物舛离，亦间接说明利害、进退、成败之相害相成之关系。诚如初九之所言：“有厉，利己。”

九三 良马逐，利艰贞。曰闲舆卫，利有攸往。

“曰”字可能为“四”字之误。据高亨之考证：四乃驷。“曰闲舆卫”即“驷闲舆卫”也。闲者，习也。言熟练于车马之驾御。

“良马逐”可能指戎车（见《史记·周本纪》）而言。戎车骋驰战场，险象环生。御者须于艰险中取胜，故曰“利艰贞”。“驷闲舆卫”言驾御车马者应精练其驾御之术，方能出击且自卫，《周礼》载战车六等：“戈也、殳也、殳也、戟也、矛也、钺也。”皆须“良马逐”也^④。

六四 童牛之牯，元吉。

牯者木械。用之于童牛者，以童牛角初生时，喜触痒，故以木械控其角，使不伤人。此言蓄养家畜之道。


六五 豮豕之牙，吉。

豮豕，非去势之豕也。墨子谓：“豮，彘起，以其善突也^⑤。”牙者，椿橛也，所以系家畜者也。豮豕善奔突，故系之以防有失。此亦言蓄养家畜之道。

上九 何天之衢，亨。

何者，荷也。荷天之衢者，荷天之道也。“不家食”者应“天下食”；天下食者应善尽替天行道之责，方不愧国家养贤之至义。唯有能体认身负替天行道之责者，方能当大任，故大畜卦卦辞有“利涉大川”之言。

二七、颐䷚ 贞吉，观颐，自求口实。

上下颚及两颚以下曰颐。颐，金文作，似指颊中含物。贞吉，但不涉及元、亨。本卦六爻中三言“凶”、“征凶”、“贞凶”，三言“吉”、“贞吉”、“厉吉”，属于不祥之卦也。“自求口实”，以观及他人颐中有

物，于是“自求口实”。此颐中有物之他人，或影射殷纣。文王囚于羑里，实乃居于虎口之中。六四爻辞中已指明此虎“虎视眈眈，其欲逐逐”矣。

初九 舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

“灵龟”指作为卜筮之用之龟也，亦间接指个人之聪明智慧也。舍弃聪明智慧而不用，只关心文王之饮食，而不知如何营救文王出狱，故称“凶”。

六二 颠颐，拂经于丘颐，征凶。

“拂经于丘颐”，应作“拂经于丘”，“颐”乃衍文。“拂经”乃“伏径”也。拂与伏、经与径，同声通假。颠，病狂反常曰颠。颠颐，病狂反常之颐，伏径于山丘之上，则此颐非他，乃虎也。入山遇虎，当然凶多吉少。又此虎非他，乃殷纣也。

六三 拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。

拂，抹除也；如“拂尘”、“拂袖而去”；又拂，击也：《战国策·齐策》有“左萦而右拂之，可一旦而尽也”。此处“拂颐”似指消灭或攻击殷纣，是则万万不可，虽十年之后亦不可。一者，文王尚在狱中；二者，周之行师尚未备也。



六四 颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

“颠颐”似指淫于酒色之殷纣而言：“虎视眈眈”、“其欲逐逐”所以形容虎之日常姿态，诚足以威胁他人，但趋而避之，将无咎矣。“颠颐，吉”，言且让殷纣自取其咎也。

六五 拂经，居贞吉。不可涉大川。

“拂经”，伏径也。言路有埋伏、狙击之敌，故宜防守，曰“居贞吉”。更不宜从事大举；“不可涉大川”，不可渡黄河也。

上九 由颐，厉。吉，利涉大川。

“由”应为“出”。甲骨文由作，出作，因形近而误。“出颐”

者，脱离虎口也。其事匪易，且艰险，故称“厉”。如能成功，则吉莫大焉。言文王如能出狱、渡黄河，则利莫大焉。

二八、大过䷛ 栋桡，利有攸往，亨。

栋，直立，用以支撑横梁与屋椽。栋桡即言栋曲而弱，则不足以支撑梁与椽，则房屋有倾圮之虞，故利于离开以免祸。马王堆帛书《易》文，“大过”写作“泰过”。大过六爻爻意皆言敬与不敬，年龄之老少，栋之强弱，涉河游泳之姿势务必以保持均衡、相称为得计。否，则凶。

初六 藉用白茅，无咎。

古代于祭祀时用茅以缩酒，齐之管仲曾责楚不供周王以白茅缩酒，为其伐楚罪状之一。又白茅可用以藉“羞牛牲”，即言以白茅垫在熟牛肉之下盛诸器皿以献牲。此处“藉用白茅”系于大过卦初六爻辞，在作《易》者看来，“藉用白茅”未免过于浪费，但后之孔子则称之为“慎之至也。夫茅之为物薄而用可重也。慎斯术也以往，其无所失也”（《系辞传》）。

九二 枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

马王堆帛书《易》文“稊”字作“蕒”。“稊”、“蕒”通用。老夫得其女妻或许出于丧偶后续弦，虽年龄不相称，但无不利。

九三 栋桡，凶。

桡，指木之曲折，故其支撑之力弱。如作为屋舍支柱，以其支撑力弱，则屋将倾圮矣，故凶。

九四 栋隆，吉。有它，吝。

隆，据《说文》为“丰大”之意，即言栋木丰大，足以载负，故“吉”；但有它，则吝。此它者指出乎意外之事：如栋隆而有白蚁之灾，或栋虽隆，但梁与椽太重，使栋与梁椽不相称，可能导致倾覆。

九五 枯杨生华，老妇得其士夫，无咎、无誉。

老妇得其士夫出于再醮，虽年龄不相称，但无可咎责，亦无可称誉。



上六 过涉灭顶，凶。无咎。

既称“凶”，又言“无咎”，确属矛盾互见。高亨以“无咎”为衍文，可同意。又马王堆帛书《易》文，确有“无咎”二字。

过涉，因水深而灭顶，诚然凶。又据《后汉书·赵典传》谓：“赵温与李傕书曰：‘于《易》，一为过；再为涉；三为不改，灭其顶，凶。’^④”是则过、涉、灭乃渡河不同之步骤也。

二九、坎䷜ 习坎。有孚维心，行有尚。

本卦应名坎，错为“习坎”。“习”字原为“窞”字，因形近，为后世抄写错误。马王堆帛书《易》文已误作“习坎”，东汉熹平石经亦如之，故延误已久矣。又“窞”与“坎”互训：窞者，坎也；坎者，窞也，亦可能为致误原因之一。

又“心”字可能为“之”之误。“心”，金文作，又“之”作，因形近而误。据高亨谓益卦九五之“有孚惠心”之“心”字亦为“之”之误。

“有孚维之”，显然指文王自身而言。身居囹圄，故称孚；孚者俘也。“维之”，言遭受拘系，不得自由。尚者，赏也。“行有尚”，即言如能出此牢狱，则值得称赏矣。

初六 习坎，入于坎窞，凶。

“习”为衍文。“入于坎窞”，失去自由，且时时有遭遇杀生之祸，故“凶”。

九二 坎有险，求小得。

窞于坎中即言囚于牢中。求小得者言暂保性命，以待他日获得自由。此乃狱中文王之心态也。

六三 来之坎，坎险且枕。入于坎窞，勿用。

“之坎”者，“此坎”也。“来之坎”即言入此牢中，无异窖入深坎之中。此坎既危险且深不可测。“枕”与“沈”相通假，“沈”者深渊也。身陷囹圄，无可奈何，故称“勿用”。

六四 樽酒、簋贰、用缶。纳约自牖，终无咎。

“约”因与“纳”形近而衍。

九二爻辞言“求小得”，此言何谓“小得”。“小得”者：一壶酒或一樽酒；“簋贰”者两样菜。簋，不必为帝王所用盘龙雕铸之铜器，虽土制瓦簋亦可，故称“用缶”。“纳自牖”即言由牢窗送入即可。如给狱卒小费，不致有太大困难，故曰“终无咎”。

九五 坎不盈，祗既平，无咎。

“祗”字异说纷纭，于坎相对，则“祗”应为“堤”或“坻”。堤或坻皆指土之高者而言。坎水不盈（“坎为水”见《说卦传》），尚可容身；高土既平，则可行走。对狱中人而言，皆乐事也，故称“无咎”。

上六 系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。

“徽纆”乃绳索；三股曰徽、二股曰纆；寘者置也；“丛棘”者乃棘刺之围墙。此乃囚居生活之情况，前已言“求小得”，此言“三岁不得”者，盖以久系狱中不得自由，故称“凶”。文王囚于羑里七年，方得逃归。“三岁不得”乃作《易》者假设之辞而已。

三十、离䷝ 利、贞、亨，畜牝牛吉。

离卦主旨或出于狱中文王丧时光流逝，大有“时不我与”之感，故九三有“大耋之嗟”。查文王蒙难，史书无明确记载，如据《礼记·文王世子》言：“文王九十七乃终”，则文王或于七十岁前后囚于羑里（参看前注《殷周之际大事年表》）。离言“畜牝牛，吉”所以告诫在周之臣民，勿忘蓄养牲牯，祭祀祖宗也。


初九 履错然，敬之，无咎。

错者，镀金或镶金之谓也。履错然，或指履着华贵者而言。此类大都为殷王朝之官吏，故应恭而敬之，于是可免咎戾矣。

六二 黄离，元吉。

日、月曰“离”，《彖传》曰：“重明以丽乎正。”《象传》曰：“明两作离。”黄色为美色，象征“高贵”。故称：“黄离，元吉。”

九三 日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

昃，甲骨文作言：“日在西方时侧也。”古诗文谓：“月盈则食，日中则昃。”缶，为陶制乐器，可以盛酒，亦可击而节乐。《诗·陈风》已言：“坎其击缶，宛丘之道。”击缶而歌由来已久，舜乐之《韶》，已用缶。近年大陆考古已获得商周时代之乐缶。

“大耋”有以为七十岁、八十岁，至六十岁者。杜预注《左传》僖公九年文谓：“七十乃大耋之年。”此爻爻辞明白清楚，对时光之流逝，作“时不我与”之嗟叹。同时，亦显示文王于患难中能达观其生也。

九四 突如其来如，焚如，死如，弃如。

当夕阳西下之时，为山冈云雾所掩，为反光所照，彩色幻变无常，“突如其来如”。时而大火焚山，时而阴霾遮日，时而光沉响绝，故称“焚如、死如、弃如”。如此叹惜光阴之消逝，亦正所以自况。当此耄耋之年，身陷囹圄，人生能堪几度夕阳红？

六五 出涕沱若，戚嗟若，吉。


“出涕沱若”者，盖感于殷王朝朝政败坏，纣王迷于酒色，而嬖幸之徒当道。“戚嗟若”者，感于时光流逝，己则垂垂老矣，且身陷囹圄，处境艰危。虽处境若此，文王自信之心毫无动摇，“生于忧患，死于安乐”。故“吉”。

上九 王用出征。有嘉折首，获匪其丑。无咎。

“王用出征”或指殷纣征“人方”、或伐“东夷”、或伐“淮夷”之

事。据董作宾考据谓：当殷纣第十纪至十一纪曾征“人方”^{④5}。“有嘉折首”者，或指“人方”作乱之首领受擒。“获匪其丑”，丑者，众也。如《左传》定公四年载：“使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑。”即言出征在平乱，获其祸首，赦其群众，无咎矣。

三一、咸䷞ 亨、利、贞。取女吉。

咸者，斩也。甲骨文作，象斧、象兵器。《尚书·君奭》有谓：“咸刘厥敌。”咸卦本义在形容文王牢狱生活之苦况，由足拇之伤延及腓、股、脰、辅、颊、舌。因狱中生活丧失自由活动之机会，以上各项器官丧失了功能，无异乎遭受伤残。故称咸拇、咸腓、咸股等等。“取女吉”三字恐为后儒所增，且有谓“《易》之咸见夫妇”之说^{④6}。

初六 咸其拇。

拇或作踣，即言斩其拇。如拇受伤，则行动不便。虽初六爻下未言凶，但六二爻下之凶已兼初六爻言之矣。

六二 咸其腓，凶，居[贞]吉。

腓之含义异说纷纭。腓似应为足或腿之某部位，如此部位之足或腿遭受伤残，则不能行动，故称凶。但居处不动则无碍，故又称“居贞吉”。从高亨之考证：居下应有“贞”字，如颐之六五、革之上九、屯之初九及随之六三，皆“居贞”连用。

九三 咸其股，执其随，往吝。

随借为隋。隋者裂肉，即言肉虽分割，但仍连在骨上，故称“执其隋”。股肉既经割开，但仍连在股骨上。若手持此分割之股肉行走，其艰苦可以想象，故称“往吝”。简言之，狱中文王股肉溃烂行走不便也。

九四 贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

在狱中安定之后，悔恨之余，往日相伴“朋从”之辈不禁一一活

跃于记忆之中。故称之为“憧憧往来，朋从尔思”。查此爻爻辞明白如话，但后世注疏家，多所揣测，议论纷纷，虽孔子亦不免也。如见于《系辞传》：

《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？日往而月来，月往而日来，日月相推而明生焉。寒往而暑来，暑往而寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也，龙蛇之蛰以存身也。精义入神以致用也，利用安身以崇德也。”

孔子之诠释本乎其观察与信念，但究与“憧憧往来，朋从尔思”之本义有何关联？盖孔子喜《易》，喜其中遗言之道德含义而已。

九五 咸其脢，无悔。

脢为身体何一部位？郑玄谓“背脊肉”，马融谓“脢，背也”，王弼谓“脢在心之上、口之下”，胸乎？乳乎？颈乎？咸其脢即斩其脢，当不胜其苦。但在牢中，悔亦无用故称“无悔”。

上六 咸其辅、颊、舌。


辅、颊、舌皆在头部。辅，颊也；颊，腮旁也；舌，言语、辨味之工具。斩其辅、颊、舌，即毁其颜面，剥夺其发言之器官，是乃囚徒也。

《彖传》于咸卦谓：“咸，感也。……二气感应以相与，止而说。男下女是以亨、利、贞，取女吉。”于是后儒无视咸卦之本义，纷纷就“男下女”发表议论。如王弼谓：“故女虽应男之物，必下之，而后取女，乃吉也。”（见王弼《易注》）。孔颖达则言：“此卦明人伦之始、夫妇之义。必须男女共相感应，方成夫妇。”（见孔颖达之《周易正义》）后之程伊川、朱熹亦无不就男女交感之说，以解咸卦六爻爻辞之意，与咸卦陈述文王狱中生活之苦情渺不相干，只见以上诸家牵强

附会，以自圆其说而已。

作者深感秦汉以来注《易》者，其所依据者无宁乃《易》之《彖传》、《象传》之所言，而远离六十四卦卦辞、三百八十四爻爻辞所提供真实之含义。至于《左传》、《国语》筮例中著史就爻象及《易》辞所提供之诠释，只着重在面对邦国大事，权衡利害得失，不得不作之建言而已。于卦爻辞原义，不必有事理上或者逻辑之关联。作者无意贬损《彖传》所具若干形而上之洞见，及其对于后儒在哲学思考上之影响，但其与卦爻辞之本意毕竟渺茫。

三二、恒䷟ 亨，无咎，利贞，利有攸往。

“恒”，甲骨文作，象上弦月半之形。月至上弦逐渐变圆，此由缺变圆谓之恒。《诗·大雅》：“如日之升、如月之恒。”“如月之恒”者，即言由缺而圆之历程也。恒有常(constancy)意，但非永久(everlasting)。恒卦六爻之所言似指恒常，但非指恒久不变。此实乃“恒”字本义如此。卦辞所举“亨，无咎，利贞，利有攸往”，正所以说明恒卦之占断之如此多变化也。

初六 浚恒，贞凶，无攸利。

从爻之字如“浚”、“逡”、“俊”皆可通假。爻象两足交互行走。意指受刑人足械时，两足交互前进，不能举步而行也。足械久则行走艰难，故称“贞凶”。残酷如此，何利之有。

九二 悔亡。

久居狱中已无所可悔矣。故称“悔亡”。

九三 不恒其德，或承之羞，贞吝。

此爻爻辞并见征引于《论语》及《礼记》中^{④7}。前者引作：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”

‘不恒其德，或承之羞。’”子曰：“不占而已矣。”

后者引作：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作卜筮。’古之遗言与？龟筮犹不能知也，而况于人乎？”

前者示孔子质疑于巫医之所以蒙羞，皆出诸面对案情未曾详加思考，故责之以“不占而已矣”。不占者，不慎思、不明辨之谓也。关于后者孔子直言：“龟筮犹不能知也，而况于人乎？”此明示孔子不信卜筮，与卜者筮者之恒与不恒无关也。

此爻之主旨，在告诫周之臣民，不得拘泥于恒常之道，以致墨守成规而不知通权达变。审度当前之情况，殷纣无道，当革其命；文王在蒙难之中，亟待拯救。

九四 田无禽。


田者，猎也。猎而无获，故不应恒常出猎。

六五 恒其德，贞。妇人吉，〔不恒其德，贞，〕夫子凶。

窃疑此爻爻辞有脱文。于“夫子凶”之上，应有“不恒其德，贞”五个字。后世抄写者所遗漏。


《象传》曰：“妇人贞吉，从一而终也；夫子制义，从妇凶也。”此项谰言必出诸后世俗儒。此爻爻辞因有缺文，故语意暧昧不明。其真实意义可能为：“凡恒其德者必忠贞不二，而妇人以忠贞为吉；如不恒其德，则夫子凶矣。”

上六 振恒，凶。

据马王堆帛书《易》文，“振”字作“复”字。而“复”字金文作，“从人在穴上，举目注意乃有所求者”（见《形音义综合大字典》）。又《说文》亦以“复”作“营求”解。“复恒”即言恒常从狱穴中张望求救，

而终不见来救，“凶”可知矣。

三三、遯䷠ 亨，小利，贞。

遯、豚、遁、掾乃同声通假之字。豕，甲骨文作，豕、彘、猪乃一物三名。遯之六爻皆言豕之事，与《象传》所言“遯，君子以远小人，不恶而严”，渺不相涉。且遯之六爻有四“吉”、二“厉”、一“否”、“一无不利”；但无“凶”、无“咎”、无“悔”，可谓卦中之吉者。于六十四卦中遯卦六爻皆言豕事，最为特殊。且史乘所载，文王似与豕有特殊之渊源，《国语·晋语四》谓：


〔晋胥臣答文公问〕曰：“臣闻昔者大任娠文王不变（在胎不动），少洩于豕牢，而得文王不加疾焉。文王在母不忧，在傅弗勤，处师弗烦，事王不怒，孝友二虢，惠慈二蔡，刑于大姒，比于诸弟。”

如此说来，文王乃降生于豕牢之中。又据《孟子·尽心上》谓：“所谓西伯善养老者：制其田里，教之树畜。”是则周之所以兴在发展农田畜牧事业。大畜卦多言饲养马、牛、豕之事，而遯卦尽谈豕之饲养，孟子之所言确有据也。

初六 遯尾，厉，勿用有攸往。

豚尾之厉或出诸其不洁。高亨谓：“今人豢小豕往往断其尾，问其故，曰易肥。”确有此事，亦有断犬尾者。断尾之厉乃警告之意，所欲往者或可暂缓。故曰：“勿用有攸往。”

六二 执之用黄牛之革，莫之胜，说。

马王堆帛书《易》文作“黄牛之勒”，“说”作“夺”。按“执”字，甲骨文作，象罪人跪跪，桎其两手之形，意指逮捕。“说”与“脱”通假。意指持黄牛皮带以捕捉小猪，小猪奔突迅捷，追赶不及，小猪

逃脱。高亨之言：“然以物小力弱之豚，而绊以黄牛之革之劲，则豚必不胜。是防其放逸，适以害其行动，唯有解脱其繫为宜耳”恐非。畜养猪只无不圈之以栅，未有繫系猪只以繫养之者。

九三 系遯，有疾，厉。畜臣妾，吉。

畜牛、羊、豕皆不宜系之，但可建栏以圈之。如拘系猪只以畜养之，必生疾病，厉矣！畜养之道在与以自由活动之空间，正如畜养男女仆役应许其享有行动之自由也。

九四 好遯，君子吉，小人否。

“好遯”之好，其本义为馈赠，如《诗·国风》：“投我以木瓜，报之以琼琚，匪报也，永以为好也。”此“好”是馈赠意。古人馈豚为厚礼，如鲁之家臣“阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚”（《论语·阳货》），“归孔子豚”即言赠孔子豚。如小人馈人以豚未免破费太大，故“小人否”。“小人否”者，小人不行之也。

九五 嘉遯，贞吉。

嘉宾筵会共飧以美豚，喜庆之事故称“贞吉”。

上九 肥遯，无不利。

豕之肥者可以祭祀佑神，正如在台湾以最肥重之“猪公”祭神，且“猪公”之肥者得奖，故“无不利”也。

三四、大壮䷡ 利贞。

大壮言人之违禁、暴力，终则自戾、自咎，而陷于进退维谷。拯救之道重在审度利害得失、信守道德禁忌。故称“利贞”。

初九 壮于趾，征凶。

初九爻辞原有“有孚”二字在征凶之后。依文理“有孚”二字应属九二爻辞。

“壮于趾”即言撞于趾，撞于趾则受伤而不良于行，故称“征

凶”。“壮”字原有撞击、刺碰之意，后则专指“壮大”或“强壮”，故原意渐失。

九二 [有孚]，贞吉。

有孚之孚既非孚信之孚，亦非俘虏之俘。此孚如见于《尚书·汤诰》中“孚佑下民”之孚。此孚意指卵翼也。“有孚”即“有孵”，言上天卵翼下民，使其生生不息也。如上天有孚，则贞且吉矣！

九三 小人用壮，君子用罔，贞厉。

九三爻辞下段“羝羊触藩，羸其角”，应在九四爻辞“贞吉，悔亡”之前。高亨所疑极是。

“小人用壮”即言用暴力行事，正如羝羊之触藩；“君子用罔”即言君子不顾道德规范、社会禁忌，而为所欲为。无论其为小人或君子皆将面对噩运，故称“贞厉”。

九四 [羝羊触藩，羸其角]，贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。

羝羊，牡羊。《齐民要术》谓：“养羊大率十口一羝，羝少则不孕，羝多则乱群。”牡羊体壮性躁，角痒时，易触藩，故每以绳索拘累缠绕之，故名“羸其角”。“羸其角”则不致触藩伤羊，故称“贞吉，悔亡”。

但毕竟羝羊以角触藩篱，且藩篱倾溃，而羝羊之角并未羸败。此一意外之事则继之以另一意外事件：此一羝羊之头角竟撞上一大型车辆之车身。此之所谓“祸不单行”也。“羸”字在此一爻辞中表达不同之意义：“羸其角”者，累其角也；“不羸”之“羸”指未伤及羝羊之角也。

六五 丧羊于易，无悔。

“丧羊于易”，指殷之先公王亥丧亡于有易。“有易”亦作“有扈”，即今之河北易水流域。王亥丧羊、丧牛于易，另于旅卦及巽卦中有较为详细之称述。


今于大壮卦六五爻辞中，何以独举殷之先公败德丧身之事？盖作《易》者欲以此为殷鉴。即言无论为王为公，皆不得淫乱诸侯之妻妾。想王亥牧牛羊入于有易，有易绵臣曾待之以上宾。必因王亥及其弟王恒行为不端，遭遇地方“牧竖”所袭击，不仅失其牛羊、资斧、童仆，且丧其身矣。

同时时事多变，暗算难防。意外之发生，尤非始料之所及。何如遵守道德规范、社会禁忌，以保身家性命。君子与小人之咎：君子用罔，小人崇尚暴力而已。

上六 羝羊触藩。不能退、不能遂。无攸利，艰则吉。

此爻所言乃进退两难之情势。前爻多言出乎意料以外之事，如“藩决不羸”等等。此爻所言乃意料中之事：羝羊触藩，而其角为藩篱所得，不得进亦不得退，如持之太久，实足以亡身。是故人之行动不可卤莽灭裂，躁进必败，故谓“艰则吉”。

三五、晋䷢ 康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

“晋”字本义指日出使万物获得成长与蕃庶。金文作。举“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”为例，以示牝牡交媾、阴阳合德、创化生生之意也。

康侯乃周文王之子、武王之弟、成王之叔，受封于晋，后迁于卫。曾任周之司寇。

据《黑鞮事略》载云饲马者择马之壮者为种马，名“伊刺”马。伊刺马一匹领牝马约五十匹，是为一群，一一与之交配。伊刺马不许其他牡马接近牝马，亦不许牝马离群出走。晋卦卦辞谓：“昼日三接”，接者交配也。盖以伊刺马止一匹而牝马众多，故“昼日三接”极有可能。

初九 晋如，摧如，贞吉。罔孚，裕，无咎。

“晋如”，升起。“摧”作“崔”；“崔如”，高大崔巍之状态；见于

《诗·齐风》有：“南山崔崔，雄狐绥绥。”晋如、崔如，所以形容两马相交雄伟之姿态，两马相交所以蕃殖新马，故称“贞吉”。

“罔孚”，孚者孵也，并见于比卦初六爻辞作“有孚盈缶”。罔孚者即言马乃胎生之动物，无须乎孵化之过程。

“裕”，言两马相交，从容、宽缓以行之，而少齟齬、鬻踢之暴行。故称“无咎”。

六二 晋如、愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。

“晋如”，升起。“愁”作“秋”，“秋如”，所以形容马腾骧之貌，如见于《汉书·扬雄传》：“秋秋跼跼入西园，窃神光。”高亨以为“王母指大妊（亦作大任），大妊嘉其功劳，命文王或武王锡之爵禄”。恐未必然。此王母或指西王母。西王母之传说见于《山海经》^{④⑨}及《穆天子传》^{④⑩}，西王母或为古代昆仑山及天山间之女酋长。又昆仑山区为古代良马之产地。殷、周王朝赐诸侯之马恐来自西王母所统治之区域，故谓：“受兹介福，于其王母。”且大妊来自殷商，如康侯因征伐殷土而有功，赐爵禄不会出诸大妊之命。

六三 众允，悔亡。

伊刺马必须与牝马之群中每个交配之后，方无所悔，故称：“众允，悔亡。”

九四 晋如鼫鼠，贞厉。

晋者，万物之成长与蕃庶。鼫鼠乃残食稼禾之田鼠。《诗》于《硕鼠》章曰：“硕鼠硕鼠，无食我黍。”足见鼫鼠不为农家所喜。如鼫鼠蕃殖太快，则成农家之灾害。故称“贞厉”。

殷商之际中国人已由游牧生活形态进入畜牧生活形态。鉴于殷之先公王亥、王恒丧其牛羊于河北易水流域，而《易》大畜卦多言养畜马、牛、羊之事，遯卦言养猪之事，而此卦言马之蕃庶。岂周之兴国起于畜牧乎？九四爻辞言“晋如鼫鼠”与“锡马蕃庶”，其利害得失成一强烈之对比。

六五 悔亡，失得勿恤，往吉、无不利。

此爻爻辞恐有脱简，证之以马王堆帛书《易》文，此项脱简或远在秦汉之前。又此爻似在鼓励周之臣民努力前进、不计得失，故有“悔亡，失得勿恤”之辞。如肯勇往直前，不仅“无不利”，且有吉事可待也，故称：“往吉，无不利。”

上六 晋其角，维用伐邑，厉吉，无咎，贞吝。

据《宋本十三经注疏》谓《正义》曰：“晋其角者，西南隅也。”若以周之丰镐为中心，其西南隅恐为群黎所居之邑，而文王于受命为西伯时，确曾有戡黎之役，曾引起殷王室之恐惧。于是有祖伊者奔告于纣王：“非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。”足见“晋其角，维用伐邑”之事确引起轩然大波，“殷始咎周”^②。故有“厉吉，无咎，贞吝”种种情况。

三六、明夷䷣ 利艰贞。

明夷卦之主旨，已于其《彖传》中言之甚明：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”此在六十四卦中最特出。且特意举文王及箕子之明晦，以证“艰贞”之可贵。

文王蒙难意指文王被囚于羑里七年，文王因何被囚？何时被囚？缺乏信史可凭，盖出于周之臣民不愿伤及文王乃“天生圣人”之形象，对于其蒙难之事，多所忌讳。作者据若干卦爻辞辞意，推断文王于囚徒生涯第七年，曾获周及反殷诸侯之协助，越狱回归。归后次年文王逝，武王即位。武王即位第十一年师渡孟津，克殷而有天下。又文王自立为王，据《史记》谓五十年，而七年居于牢狱之中，其处境之艰苦卓绝，于卦爻辞中多所披露。

箕子，殷纣诸父之一。目睹微子被囚，比干剖心，于是漆面、吞炭、佯狂，逃离出宫，自贬为奴以自保。据《史记》亦言箕子被囚。于

殷纣授首后，周封箕子于朝鲜。据《史记·微子世家》谓箕子朝周，曾过殷墟，见殷之宫室荒芜，遍生禾黍。箕子曾忍泪赋诗，以宣泄心中之悲戚。此之所谓“内难而正其志”者也。

初九 明夷于飞，垂其〔左〕翼，君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。

据马王堆帛书《易》文，“垂其翼”应作“垂其左翼”。此处明夷非指“鸣雉”（据高亨），实影射日中有“赤乌”之古老神话^⑩。有谓上古炎热，天有十日。羿善射，下其九乌。所剩一乌现居日中。“垂其左翼”，言太阳已近黄昏，且将消逝。古人以太阳升于右，而降于左，故此处言“垂其左翼”。

“君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。”此明指文王蒙难被囚，箕子蒙难佯狂为奴，且三日不食，生命必然危殆。皆因主人有言，此主人非他，乃殷纣也。“有言”屡见爻辞，皆指烦忧。或因纣王不接受其谏言且致疑文王与箕子之忠忱，故文王与箕子不得不烦忧也。

六二 明夷，夷于左股，用拯马壮，吉。

夷者伤也，虽伤及马之左股，但未伤及此壮马之善走。即言文王与箕子虽蒙大难，尚能保持其生命也。

九三 明夷，〔夷〕于南狩，得其大首。不可疾，贞。

据马王堆帛书《易》文，今本缺一“夷”字。“明夷，夷于南狩”与六二之“明夷，夷于左股”，六四之“明夷，夷于左腹”皆为平行句法。

“夷于南狩，得其大首”，其所指真实事故已无从索解。“南狩”似泛指田猎之事，“得其大首”似指擒得元凶，“不可疾”似指当事者不得操切从事，以致功亏一篑。故利于“坚贞”。九三爻辞岂指西伯戡黎之事乎？黎在周之南方。

六四 〔明夷〕，〔夷〕于左腹，获明夷之心，于出门廷。

据马王堆帛书《易》文，今本缺“明夷”二字，今本“入”字乃“夷”字之错简，作“夷于左腹”正与前文“夷于左股”、“夷于南狩”相平行。廷与庭古通。

此爻所指伤夷之事“夷于左腹”，较诸前之“夷于左股”更为严重：如以乘马而论，伤及左股，或尚可行走；如伤及左腹，将危及生命，故称“获明夷之心”。“于出门廷”意为“夷于出门廷”，即言处境危险，不得不逃出门廷。此爻显然指箕子因生命危殆，逃出宫廷。且为逃避宫廷士卫之目察，以致毁容、装疯，足见其处境之危。据孔子之言：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死：殷有三仁焉^②。”想孔子所言必有所据也。

六五 箕子之明夷，利贞。

此爻明言箕子于纣之王廷直谏，而遭迫害，不得已佯狂出亡，隐藏民间为奴。殷亡后，受封朝鲜。其救民之志，耿耿于怀。曾为武王讲述殷王朝得自夏禹王治国典范，称“洪范九畴”，现收入《尚书》。箕子之光明，彪炳史乘；箕子之夷伤，危及性命，无不出诸其忠贞不二之个性也。个性者，人格也。故称“箕子之明夷，利贞”。

上六 不明晦。初登于天，后入于地。

“不明晦”之“不”字，乃反语词，即言“明晦”也。“明晦”取象于日之朝升夕落，而生明晦。亦所以指示殷纣之不德，而由明入于晦。文王与箕子由伤夷（“以蒙大难”）而入于光明（“各得其志”）。

总明夷之六爻皆取象于“明”与“晦”两象：如日之“登天”为明，“入地”为晦；马之强壮为明，“夷于左股”、“夷于左腹”为晦。又如“明夷于飞”应为明，“垂其左翼”是为晦矣。

三七、家人䷤ 利女贞。

家人卦主旨在阐明男女之责任，家人指丈夫，妇子指妻子。“利女贞”者，以女子之忠贞不二为利也。

初九 闲有家，悔亡。

闲者，法也。如见于《论语》：“大德不逾闲，小德出入可也^⑤。”此闲者行为规范也。在家庭中，其成员行为所应遵守之规范乃家法也。如在家成员人人守法，则“悔亡”矣。

六二 无攸遂，在中馈，贞吉。

“遂”与“逐”古通用。逐者竞求也，如颐卦之“虎视眈眈，其欲逐逐”。“无攸逐”即言“无所竞求”也。亦即为妻者无不良之嗜好也。“中”者内也，家之内也。“中馈”，家中烹饪备餐之事。此爻爻辞显指妇子负有烹饪之责，又古代饲养婴儿皆靠母乳，“中馈”亦应包括此项责任。贞吉者，适人、适事也。

九三 家人嗃嗃，悔、厉、吉。妇子嘻嘻，终吝。

“嗃”，马王堆帛书《易》文作𩇛；《经典释文》作“确”或“𩇛”，皆无所据。但“嗃嗃”似与“嘻嘻”相对比。“嘻嘻”乃“喜笑貌”，“嗃嗃”或为“叫嚷貌”。“叫嚷”往往出诸暴躁，故应自悔其缺乏修养。凡肯自省者必有内疚，凡有内疚之心者当可改过自新、奋志图强，是故称之为“悔、厉、吉”。反之妇子终日嘻笑为乐，必为人所轻视，蒙受侮慢无礼，故称“终吝”。

六四 富家，大吉。

夫妻共同为家庭尽心尽力，以致家境由宽裕而富有者，吉莫大焉。

九五 王假有家，勿恤，吉。

假，马王堆帛书《易》文作“𡗗”。“假”有“假设”、“假如”之意。“王假有家”即言如有为王者来到家中，“勿恤”，勿忧也。王者莅家或来封赠，故称喜事为“吉”。此爻爻辞与其他爻辞似无联系，使读者有“突如其来”之感。但如假设狱中文王计划越狱逃亡，于其逃亡途中，突然莅临周之臣民之家，此可能之事或许竟然发生，于是于

此一爻辞中暗示此一可能性，有何不可？司马迁于《周本纪》中谓：“西伯盖即位五十年，其囚美里，盖益《易》之八卦为六十四卦。”此演卦之意应包括作卦爻辞。文王特于此爻爻辞中作此暗示，“王假有家”，确有可能。

上九 有孚，威如，终吉。

孚者，信也，诚实不欺也。卦辞中言“利女贞”，此言“有孚，威如”似指丈夫(家人)而言。妇子忠贞，家人威信，则家庭和谐，吉莫大焉。

三八、睽䷥ 小事吉。

睽卦之“睽”，马王堆帛书《易》文作“乖”。“乖”、“睽”同声通假，乖者“分而相背”之谓也，如夫妻之反目是为乖。他如乖方、乖咎、乖悖、乖张、乖僻皆有“相背而分”之意。睽卦六爻所取之象，所言之事，无不有关“分而相背”之本义。“小事吉”者乃“无事吉”也。小者细微也，细微之事何有吉凶？

初九 丧马勿逐，自得。见恶人，无咎。

丧马自识其途而返归旧主，正如丧家之犬失而自返，乃一可能发生之事。虽非乖异，但不寻常。至于遇恶人而无咎，似较乖异。既称之为“恶人”，则此人必有害人之心或曾为害人之事。今遇之而无咎，诚邀天之幸也。

九二 遇主于巷，无咎。

主为贡诸宗庙中之神主。今竟于“里中道”(巷也)上遇之，诚然乖异之至。

六三 见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。

舆曳可能出于舆脱輹，如舆輹脱，则引之而不前，推之而不进。因之其牛亦进退不得。此皆为可能发生之事，但属意外；至于驾车

之人，其顛額黥有刑疤，而鼻官亦经削除，几乎完全失去人相，观者必然惊讶，疑其为鬼魅。若追溯前举两项意外之事及此不寻常之人相之前因后果，吾人但见其果，而不知其因，故称之“无始有终”。《易》之为书基于一基本信念：事物之变化非出于因果决定，乃出乎自由的、意外的遭遇。其详可参考“《易》之时用”章及瑞士心理学家荣格(C. Jung)为《易经》英译本所作之序文。

九四 睽孤，遇元夫。交孚，厉，无咎。

睽孤一辞两见于本卦，并见于《左传》僖公十五年。据《左传》谓：

初晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹䷵之睽䷥。史苏占之，曰：“不吉。其繇曰：‘士刲羊，亦无益也。女承筐，亦无貺也。’西邻责言，不可偿也。归妹之睽，犹无相也。震之离亦离之震，为雷为火，为嬴败姬。车说其輹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。归妹睽孤，寇张之弧，姪其从姑，六年其逋，逃归其国，而弃其家。明年其死于高粱之虚。”……《诗》曰：“下民之孽，匪降自天，傅沓背憎，职竞由人。”

《左传》所言之事乃指帝乙归妹于文王所产生不幸之悲剧。帝乙所归之女又称“倪天之妹”。而文王之母乃来自殷王室之大任，倪天之女可能为文王之表妹。此一不幸之婚姻导致倪天之女“六年其逋，逃归其国，而弃其家”。此乃一极不寻常之事故，而“明年，其死于高粱之虚”。以帝王之女之尊，不死于殷王室，更不死于文王宫中，而竟死于荒郊野外，高粱之虚。吾人不难想象倪天之女因婚姻之磨折六年之久，导致精神失常，竟死于匪命，而成孤魂野鬼，故称之为“睽孤”。

“睽孤遇元夫”可能指倪天之女曾于梦魂中遇见文王，当然相

见不欢，故称“厉”；但无损于文王，故又曰“无咎”。

六五 悔亡，厥宗噬肤，往何咎？

据马王堆帛书《易》文，“厥宗噬肤”作“登宗噬肤”，近是。登作升高、进献解；宗者宗庙，祭鬼神之所，献祭生熟有之，但于宗庙中食肉，恐大不敬。睽卦所举之事象都为“分而相背”、“颠倒乖异”之事，故故意责问之“往何咎”？

上九 睽孤见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧。匪寇婚媾，往，遇雨则吉。

本爻爻辞在描写作为睽孤之伧天之女，于精神失常之后，所见或所想象种种颠倒乖异之现象。其中“后说之弧”应作“后说之矢”，如此方与上句“先张之弧”成颠倒相。又说与脱通假。

睽者指夫妻反目，孤者，失家也。“睽孤”乃伧天之女与文王婚姻失败之结果。伧天之女愤而弃家返国，由悲伤导致生活失常，走入高粱之虚，但见群猪身负泥土奔突而过，并见一车载鬼。凡此无非出诸伧天之女之幻觉，因高粱之虚无水塘，不得有“负涂之豕”也；又高粱密集如林，无有道路，故不得有牛车行走其中，当然无“载鬼一车”之事。凡精神失常者往往见鬼，所谓鬼者乃其幻觉也。又先张之弧，其矢应先脱其弦，今其矢后脱，是乃颠倒时序，亦必出诸伧天之女之幻觉。

爻辞中所举之幻象：有豕、有车、有鬼、有弧，似乎来势汹汹，志在婚寇。但遇雨，则道路泥滑，婚寇难得成功。故曰“遇雨则吉”，即言对婚寇者而言，不吉也。

三九、蹇䷦ 利西南，不利东北。利见大人，贞吉。

蹇卦为坎上艮下所组成。坎为险，艮为止，故历代注疏家每从“险而止”立论，有背卦爻辞真实之含义。蹇与蹇通假。蹇者，忠贞

之言，行于君臣、主仆之间谓之忠谏。忠谏之结果往往因人、因事、因时而有所异。卦辞中所言：“利西南，不利东北”，恐与汉《易》学家及宋《易》学家所言“卦位”说，渺不相干。如以殷居东北，周居西南，或为作《易》者心中所言之方位。“利西南”，周将兴。“不利东北”，殷所以灭也。“利见大人”，大人者，圣人也（见乾之《文言传》）。文王乃“天生之圣人”也（见《尚书》之《大诰》、《康诰》各篇）。

初六 往蹇，来誉。

献忠诚之谏，获不期之誉。君臣各得其所矣。

六二 王臣蹇蹇，匪躬之故。

马王堆帛书《易》文作“匪今之故”，亦通。朝廷中为臣者敢于忠谏，非所以自谋，乃所以为邦国千秋之福而谋也。

九三 往蹇，来反。

献忠诚之谏，获相反之效果。为王者不仅不从谏，且固执于其既失之道及其不德之行。

六四 往蹇，来连。

连读鞶，作“困厄”解。即言献忠诚之谏，获困厄之难。此爻所指岂文王之事乎？

九五 大蹇，朋来。

有关邦国存亡绝续之大事，个人之忠谏往往势单力薄，故不得不求友助。但友之友为朋，而朋之朋为党，而朋党之祸岂容忽视。


上六 往蹇，来硕，吉，利见大人。

马王堆帛书《易》文“来硕”作“来石”，恐有误。但今作“硕”亦恐是后人误抄。朱骏声注：“硕，假借为蹏；……谓跳跃也^{⑤4}。”朱氏解蹇为步履不便，故解硕为跳跃，俾“往”与“来”成对比，于意未免牵强耳。“硕”或为错简，否则其意应是咨谋、访询。即言往献忠诚之谏，不仅获君王之从善如流，且亲来咨谋访询，故称“吉”。“利见大

人”者言需要圣人之智慧也。

蹇卦所言岂文王于狱中告诫在周之臣民，所应服膺之事耶？

四十、解䷧ 利西南，无所往。其来复吉，有攸往，夙吉。

解，甲骨文作,象以刀剖牛角，其别意为“解除”、“化解”、“解释”等等。解卦主旨似乎仍以如何解除文王狱中苦难为主题，历举可行及不可行之事。

“利西南”者，文王居羑里，其西南为周之丰镐所在地。如能返归，则利莫大焉。但“无所往”者，即言无工具、无途径、无机遇足以使其达到返归之愿望。“其来复”，来复者即言既来囚于此，如能恢复其自由，获返归故国，方可称“吉”。“有攸往，夙吉”应在初六爻辞“无咎”之前。

初六〔有攸往，夙吉〕，无咎。

夙者，往日也。称“夙吉”者或意指文王母大任乃殷王室之女，故殷周之间原属旧好。如往而有所联络，以谋营救文王出狱，应无不利，故称“无咎”。

九二 田获三狐，得金矢，贞吉。

三狐，岂指殷纣三嬖臣：崇侯虎、飞廉及恶来乎？黄乃高贵之色，矢乃射杀之工具，黄矢之为物，岂非殷王纣乎？出猎获三狐及殷纣，是为“贞吉”。

六三 负且乘，致寇至，贞吝。

毋炫周室之财宝，否则，易遭他国之覬覦、殷纣之勒索。是乃徒增烦恼，故称“贞吝”。此爻爻辞孔子于《系辞传》中引谓：“负且乘，致寇至，盗之招也。”并推论“慢藏诲盗，冶容诲淫”之理。

九四 解而拇，朋至斯乎。

拇，大拇指。在手，手拇指；在足，足拇指。拇指居手足最重要之部位，必因有手械、足械，故称“解而拇”，言解除受刑人之手械、足械也。鉴于六五爻辞有“有孚于小人”，得知此“朋至斯孚”，意指须向狱卒贿赂以朋贝，方获解除手械、足械也。双贝曰朋。《诗》有：“锡我百朋。”

六五 君子维有解，吉。有孚于小人。

维者，拘系也。君子或指文王，如文王能重获自由，当然，吉莫大焉！但先应取得狱卒（“小人”）之信任。其道无他，贿之以朋贝而已。

上六 公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

文王在殷曾为三公之一。今文王如得重获自由，则将如登于高墉以射隼，必可擒而获之。据《商颂·玄鸟章》谓：“天命玄鸟，降而生商。”今之“射隼”，隼者鸟类也；“擒而获之者”岂指殷纣乎？孔子曾引此爻爻辞，并推论之曰：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有。动而不舍（原误为“括”字）是以出而有获。语藏（原误为“成”字）器而动者也。”（《系辞传》）

四一、损䷨ 有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用二簋，可用亨。

损者，减少也。“有孚”，有信也，如口言“损上益下”，而实际上“损下益上”，是为无信。凡能“损上益下”者，必然“无咎”、“可贞”。“利有攸往”即言值得加以鼓励。因“损上益下”毕竟属于善政，值得加以鼓励也。“曷”，何害也？如以二簋（二样祭品）献祭，且神鬼享之，何害之有也？又见《诗·权舆》：“于我乎每食四簋。”《毛传》曰：“四簋：黍、稷、稻、粱。”此或为殷周时代贵族之食品及祭品。又见《诗·伐木》：“陈馈八簋。”《毛传》谓：“天子八簋。”是故二簋之祭乃

损上之谓也。

初九 已事遄往，无咎，酌损之。

已者，祀也。“已事遄往”言祭祀鬼神太频数，虽无咎，但误时失业，故应减省之。孔子于“殷人尚鬼”有以下评语：

殷人尊神，率民以事神；先鬼而后礼，先罚而后赏。尊而不亲，其民之敝；荡而不静，胜而无耻^{⑤⑥}。

鉴于出土殷虚甲骨文所载殷人祭祀祖宗之典礼过分隆重，有一次卯三百牛者^{⑤⑦}，且频数至日日有祀典。此爻嘱“酌损之”，确有必要也。

九二 利贞，征凶，弗损益之。

“利贞”者，利于端己正人也。征伐邑国，往往出诸贪婪，不足以端己正人，故称“征凶”。睦邻之道不可以利害相权，故应“弗损，益之”。

六三 三人行，则损一人。一人行，则得其友。

此乃有利之损益也。益为得友，损为失友。《系辞传》谓：

〔子曰〕：天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生。《易》曰：“三人行，则损一人。一人行，则得其友。”言致一也。

孔子所言“致一”，意指结合为一也。盖天地创化，生生不息，新新不已，其过程乃一“共生之过程”（the process of a coexistence）也^{⑤⑧}。

六四 损其疾，使遄有喜，无咎。

“损”，减轻之谓也。假如（“使”）祭祀频数，有助于病情之改善

（“有喜”），何咎之有？

六五 或益之十朋之龟，弗克违，元吉。

“十朋之龟”乃价值百贝之龟。益之者，即言损上而益下之恩赐，百姓受之而无须回馈。“弗克违”，据马王堆帛书《易》文作“弗克回”，于意较佳。意谓由上益下之十朋之龟，百姓应接受之，不得违背上意而拒绝之。损上益下应是邦国施政之准则，对百姓而言大吉大利，故称“元吉”。

上九 弗损益之，无咎。贞吉，利有攸往，得臣无家。

治国之道在不扰民（“弗损”），且助其成家立业（“益之”），则为政者“无咎”且“贞吉”。“利有攸往”，言志在访求治国良臣（“得臣”），“无家”，不自私也。天子不得私有天下；而为臣者亦不得自肥其家。

四二、益䷩ 利有攸往，利涉大川。

益卦所言指殷王盘庚迁国之事。其事见于《尚书·盘庚》上、中、下三篇。考殷商自契至汤迁都八次，盘庚之迁乃汤后之第五迁。迁都之举必由于黄河泛滥。盘庚迁于殷，在河之北岸，洹水之南。据云此次迁居自盘庚十四年起至十六年新都方略具规模^⑤。自此迁之后，历二百七十三年殷商之都皆在河北。卦辞言“利有攸往，利涉大川”。以旧都遭水灾，故利于迁都；又黄河泛滥灾区皆在南岸，故宜渡河于黄河北岸重振家园也。

《盘庚》上言：“盘庚迁亳，殷民胥怨。”《盘庚》中言渡河时殷民不愿乘舟。《盘庚》下言暨迁之后，盘庚曾召集邦伯、师长、百执事，告之以应共同努力，建立新都以平民怨。《彖传》谓殷之迁都于民有利，故称之为“损上益下”。但此乃根据殷王朝官方说辞，而事实上未必如此。《盘庚》中曾谓：“殷降大虐，先王丕怀，厥攸作视民利，用迁。”此“大虐”，岂洪水乎？但邦伯、师长等都不愿迁。

初九 利用为大作，元吉，无咎。

“大作”指建筑新都，“作”者建筑或制造之谓也。建立新都应属邦国大事、好事，故称“元吉”。但该爻《象传》云：“元吉，无咎；下不厚事也。”“下不厚事”者，“老百姓不赞成此事”也。

六二 或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。


此爻爻辞之前段与损卦六五爻辞几重同，惟“永贞吉”在损卦作“元吉”而已。此“益之”乃损上益下之益，言由盘庚发给参与迁都之臣民十朋之龟，以资补偿。“弗克违”者即言臣民不得不接受之。显然必有臣民不愿接受此项津贴，拒绝迁居者。作《易》者称之为“永贞吉”，显然出自殷王朝官方立场，或以其损上益下，故吉。

此爻爻辞下段“王用享于帝”，或指盘庚迁国之事不为人民所谅，于是用享于帝以求助。此帝乃帝喾，殷之始祖^⑤。其见于《盘庚》上：“卜稽曰其如台，先王有服，恪谨天命。”又《盘庚》中：“予迓续乃命于天。”又《盘庚》下：“肆上帝将复我高祖之德。”皆乃“王用享于帝”之祷辞也。

六三 益之用，凶事，无咎。有孚，中行，告公用圭。

据《盘庚》上、中、下三篇之所言，盘庚迁都曾引起农人罢耕，并有奸宄乘机滋事。且三篇文告之措辞可谓恫吓劝诱，恩威兼施。足见当日处境之危，称之为“凶事”，并不为过。又当此危难之际，盘庚以诚信为重，行乎中道，不尚武力，曾“告公用圭”，言曾以先公先王之德以诉求于民，以重建其威信于民。圭者代表权威之信物也。

六四 中行，告公，从。利用为依迁国。

“利用为依迁国”应作“利用为殷迁国”。殷，甲骨文作，经后世抄书者误作“衣”、“依”、“家”（见马王堆帛书《易》文）。“中行，告公，从。”言盘庚行乎中道，以诚信向人民诉求，又“告公”以重建商

殷王朝之威信，而人民服从之。于是迁国（实际乃迁都）之事得以完成。

九五 有孚，惠心。勿问，元吉，有孚惠我德。

盘庚为迁都之事，经以诚信诉求于民，而民从之，是为互信之重建，故称：“有孚，惠心。勿问，元吉。”“有孚惠我德”者，言互信之重建，盖出诸殷商先公先王有德于民也。

上九 莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

此爻爻辞指盘庚为迁都之事，曾遭遇官民拒迁，且有罢耕、罢市、罢官之骚动。殷王曾津贴官民十朋之龟，而官民不为所动，于是殷王曾出恫吓之言：“我乃剿殄灭，无遗育。”当此危机，如决策不坚（“立心不恒”）则“凶”矣。

《尚书·盘庚》：“于今五迁。”是则殷都有六。又《书序》谓：“汤始居亳，从先王居。”是乃商王朝前期“自契至于成汤八迁”中之最后一迁。兹据唐兰《从河南郑州出土的商代前期青铜器谈起》一文中之考据，殷之六都计：南有商邱（亳），西有隰与邢，北有相与殷，东有奄（曲阜）。《盘庚》中有谓：“盘庚作，惟涉河以民迁。”此迁乃由曲阜之奄渡河迁殷，自此二百七十三年不再迁都。唐文见《文物》，一九七三年，第七期。

四三、夬䷪ 扬于王庭，孚号，有厉。告自邑，不利即戎，利有攸往。

夬卦主旨在以俘虏呼号于王庭，暗示被囚者于艰难困苦情况之下，决断枷锁桎梏，出奔自由。王庭者，官府也，或为审讯囚犯之所。孚，俘虏也，被囚之人未必皆是俘虏。以其受刑残酷，呼号之声扬于王庭，故称“有厉”。地方人士曾告诸审讯者，不利即戎，戎者兵器也，即言不利用武力强制囚徒，而利于任其逃亡。

初九 壮于前趾，往不胜，为吝。

壮者，撞也。伤及前趾不良于行。虽有逃亡之机会，但不堪胜任，徒呼奈何，故称“为吝”。

九二 惕号，莫夜有戎，勿恤。

因囚徒之呼号或许引起狱卒知所警惕，但“莫夜有戎”即言如深夜有战事，则搜捕逃亡囚徒，必难有成。故逃亡者勿恤。勿恤，勿忧也。即言深夜逃亡确是良机。

九三 壮于頄，凶。君子夬夬独行，遇雨若濡。有愠，无咎。

“頄”，马王堆帛书《易》文作“颧”。颧，或为颞，面部也。此处“壮于頄”之壮未必指两物相撞而伤，或指逃亡者与狱卒或追捕者相撞而被捕。如此，则逃亡不成而再陷囹圄。故曰“凶”。

“君子夬夬独行，遇雨若濡。有愠，无咎。”似乎描述一假设之事态：某日文王越狱，急速逃亡。“夬夬”者“急速，决骤”之谓也。途中不幸“遇雨”，而发须、衣着尽湿，不禁心“有愠”怒，但已获得自由，何“咎”之有？

九四 臀无肤，其行次且。牵羊悔亡，闻言不信。

此爻爻辞似仍在描述一假设之事态：囚徒系狱已久，屡遭刑罚，臀部麻木不良于行，故纵然逃出牢狱，亦无济于事。于是肉袒牵羊，自誓愿终生为奴，以求一命。狱卒或追捕者不采信其所言，故称：“牵羊悔亡，闻言不信。”此乃微幸越狱中之不幸者。

九五 苋陆夬夬，中行无咎。

许氏《说文》谓：“苋，山羊细角者，读若丸，宽字从此。”查苋陆乃东方之瞪羚也，奔骤迅速。“中行无咎”言逃亡者不曾迷失道路，何咎之有？

上六 无号，终有凶。

狱中囚徒皆已逃亡，故再无呼号惨厉之声，扬于王庭。但负责狱政者终将遭受议处，故谓“终有凶”。

四四、姤䷫ 女壮。勿用取女。

姤卦六爻所言乃倪天之女下嫁周文王所发生之事。倪天之女乃殷王帝乙之幼女下嫁文王，此一不幸之婚姻导致殷周交恶，文王被囚。而倪天之女，据归妹卦及《左传》僖公十五年所载，于婚后六年弃家返国。以“睽孤”之身死于高粱之虚。睽者，夫妻反目；孤者，独居无家也。姤卦六爻言倪天之女婚后之遭遇最为彰著。“女壮”似暗示“齐大非偶”之意，周乃小邦而殷乃大国。“勿用取女”即言政治婚姻往往导致悲剧结局，故此言乃警语也。

初六 系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。

金乃高贵之色，柅乃女子所用织绩之车柄也。意指倪天之女出生帝王之家，吉则吉矣，但嫁后遭遇不幸，故谓“有攸往，见凶”。其处境殆若牝豕遭受捕捉，挣扎以求突骤逃亡，故谓“羸豕孚蹢躅”。

九二 包有鱼，无咎。不利宾。

包，庖也。厨房有鱼，应无可咎。不利宾者，或指倪天之女不善于接待文王之尊长与戚属。

九三 臀无肤，其行次且，厉，无大咎。

鉴于归妹九二爻辞有“眇能视，利幽人之贞”。幽人者，囚人也。岂倪天之女嫁后，曾因精神失常，有囚禁之灾以致行走不便乎？但“无大咎”，岂指倪天之女行动不便，并非出诸拘禁，而是出诸自己加害于自己。

九四 包无鱼，起凶。

岂因庖厨无鱼而起凶端耶？帝王或公侯之家庖内无鱼实属罕有之事。或“包无鱼”另有所指。

九五 以杞包瓜，含章，有陨自天。

杞者白芽也，用以缩酒及包藉生熟祭品以献神鬼。今用此贵重之物以包瓜，盖以瓜味甜，解渴故称“含章”。章者，美也。但杞藤不足以承受瓜体，终将落地瓜破。正如有陨石自天而降，四分五裂也。“有陨自天”其暗示倪天之女来自殷商天子，或因其生有缺陷，或因其恃宠而骄，导致殷周失和，周室惴惴不安耶！

上九 姤其角，吝，无咎。

姤、牯通假。牯者，牛角木也。以牛羊触人，故安其角上之横木，以防止之也。或暗示倪天之女有精神失常伤人之意外，故有限制其自由，使不伤人，“吝”则有之，但“无咎”也。

四五、萃䷬ 亨，王假有庙。利见大人，亨，利贞。用大牲，吉，利有攸往。

萃卦卦辞与爻辞之错简及衍文特多，如“无咎”二字见于每爻爻辞，殊不应理。疑其原文，或许如下（凡有×者应是衍文）：

萃卦卦辞：

萃，亨。王假有庙，利见大人。亨×，利贞。用大牲，吉。利攸往。

初六 有孚不终，乃乱乃萃。一握×“屋”为笑。勿恤。往×无×咎×（马王堆帛书《易》文“握”作“屋”）。

六二 引吉，无×咎×。孚乃利用禴。

六三 萃如，嗟如，无攸利。往×无×咎×，小×吝×。

九四 〔萃有位〕（原在九五爻），大吉。无×咎×。

九五 萃×有×位×，无×咎×。匪孚，元〔吉〕。永贞，悔亡。

萃卦主题在言殷王以俘虏为人牲，祭祀神鬼，俘虏骚动，暨而哀号嗟叹以求免。后经贤者（“利见大人”）之干预，俘虏不作牺牲以祭神鬼，故九五爻辞有“匪孚，元吉。永贞，悔亡”之辞。卦辞中“用大牲，吉”，即言以人为牺牲以献神鬼乃吉事。鉴于殷墟考古发掘，每于大墓中发现人牲（以人为殉葬品）之残骸，足见殷商时代以俘虏为牺牲之残酷事实。“大”本义为人，所谓“众庶曰大”即普通之人也。“大牲”者，人性也。

卦辞中言“利见大人”者，即言利于会见贤德之人，以求治国之道，隐示以人为牲非治国之道也。

初六 有孚不终，乃乱乃萃，若号。一屋为笑。勿恤。

孚者，俘虏也；终，见《洪范》孔《传》谓：“各成其长短之命以自终，不横夭也。”“不终”即言“不善终”。萃、瘁、顛、悴古通假。萃者，憔悴也，虑而有疾也。若号，惨痛呼号也。“一屋为笑”言与俘虏共处一屋者加以讪笑。“勿恤”，勿忧也，因此辈俘虏可能有救也。

六二 引吉，孚乃利用禴。

引，或意指以绳索牵引俘虏入祭场。“孚乃利用禴”言将俘虏作牲以献神鬼。“禴”称为夏祭，既济卦九五爻辞有：“东邻杀牛，不如西邻之禴祀，实受其福。”于是王弼推论禴为薄祭，恐未必。天子四时之祭皆用太牢三牲，“菜祭”、“麦祭”之说乃后儒想象之辞。今且以俘为人牲矣。殷盛行之，周初仍之。

六三 萃如，嗟如，无攸利。

萃如，言将为人牲之俘虏困顿憔悴之貌。嗟如，言俘虏唏嘘感叹之声。以人为牲，何所利耶？

九四 〔萃有位〕，大吉。

萃通瘁，“有位”指有职守。“萃有位”指服公役，“鞠躬尽瘁”之意。凡能尽忠职守、瘁于国事者，于家于国吉莫大焉。同时凡“萃有

位”者必为贤德大人，故卦辞中有“利见大人”之语。



九五 匪孚，元〔吉〕。永贞，悔亡。

“萃有位”已见九四前爻。匪孚，言不再用孚以祭神鬼，是为“大吉”。又此项禁忌应持之永久，故称“永贞，悔亡”。

上六 赍咨涕洟，无咎。

此或指受拯救之俘虏，因为感激鞠躬尽瘁之大人，不禁涕泪交流。

四六、升䷭ 元亨，用见大人，勿恤。南征吉。

据马王堆帛书《易》文，“用见大人”作“利见大人”，以“利见大人”为是，盖因甲骨文用字作，而利作，形近而误。“南征吉”似指《尚书·西伯戡黎》中所言之事。注疏家每指西伯所戡之黎为在今山西之黎国，实非。此处“南征吉”，以方向言，应指居于长江流域洞庭、彭蠡之间九黎部落。

升卦在叙述西伯曾征服居于长江流域之九黎部落与诸侯，国势增强，因之引起殷王朝之恐惧，祖伊曾奔告纣王。西伯于戡黎之后，曾“用享于岐山”，并作大牲献，“孚乃利用禴”。凡此皆非一地方诸侯所应行之事，故引起殷纣之疑，祖伊之告，纣虽有辩辞，但内心必有所惧，一旦嬖臣崇侯虎等人进谗，于是西伯被诱入朝歌后，送往羑里囚禁。七年后西伯获释，或逃归。次年文王崩而武王即位，十一年后，武王灭纣。此一改朝换代革命之大事，《竹书纪年》、《史记》皆语焉不详，且多掩饰之辞。盖以周武建国之后，不愿保留真实历史故事，恐有损于文王“生而为圣”之形象耳。但历史事实之蛛丝马迹留存于《尚书》、《易》卦爻辞及《左传》中者仍可循其线索，获知其梗概。


见于《尚书·西伯戡黎》：

殷始咎周。周人乘黎，祖伊恐，奔告于受，作《西伯戡黎》。

西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王曰：“天子，天既讫（“讫”，终结之谓也）我殷命，格入（原作“人”，乃后人抄写错误）元龟（此言卜史亦言殷将失国），罔敢知告（“告”原作“吉”，言不敢不来告知也）。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。”

祖伊之谏在责备殷王受之淫乱，以致国家遭殃：“故天弃我，不有康食，不虞天性，不迪率典，今吾民罔弗欲丧。”反观升卦卦爻辞一再称吉：如初六之“允升，大吉”。如九二之《象传》谓：“九二之孚，有喜也。”又六四之“王用享于岐山”称：“吉，无咎。”又六五之“贞吉，升阶”。皆所以赞美西伯戡黎为“大得志也”。所谓“大得志”者，言文王可自为天子，此事于文王时未获实现，但由武王灭纣而实现之矣。

初六 允升，大吉。

允，甲骨文作，《尚书·君奭》有“予不允”，谓“我不赞同”也。允，有在上者许可在下者之意。升，上进为升。《诗·小雅·天保》有：“如日之升。”允升者，暗示上天赞同小邦周进升为诸侯大国之意。故称“大吉”。

九二 孚乃利用禴，无咎。

禴在周为夏祀。因既济九五有：“东邻杀牛，不如西邻之禴祀，实受其福。”于是注疏家自王弼始以禴为薄祀，不用牲。据《周礼·大司马》，四季皆用禽也。此处禴祀且用俘（“大牲”）以享祭周之祖宗神鬼，用俘以献，必待天子以为之。今西伯行之，可谓僭妄。但“无咎”，因殷纣无可奈何也。《象传》谓：“九二之孚，有喜也。”是指西伯戡黎成功也。

九三 升虚邑。

虚，大丘也。虚邑，大国也。升，上进也。西伯戡黎成功，周由

“小邦周”进升为诸侯大国。孟子于《滕文公》篇曰：“汤以七十里，文王以百里而王。”清儒顾炎武于《日知录》中谓：

孟子为此言，以证王之不待大耳。其实文王之国不止百里。周自王季伐诸戎，疆土日大。文王自岐迁丰，其国已跨三四百里之地。伐崇、伐密，自河以西举属之周。至于武王，而西及梁益，东临上党，无非周地。

如将西伯戡黎之疆土算入，当更不止此一范围。孔子曾谓：“三分天下有其二以服事殷，周之德可谓至德也已矣。”（《论语·泰伯》）此三分之二之疆土应包括哪些区域，有待澄清。实则孔子、孟子所举者皆约数耳，未可拘泥。

六四 王用亨于岐山，吉，无咎。

岐山即今陕西省岐山县，乃周太王自豳迁居之地。《诗·商颂》有：“后稷之孙，实为大王。居岐之阳，实始翦商。”盖岐山乃周之列祖列宗宗庙之所在，“用亨于岐山”所以告先公先王戡黎之成功也。

西伯戡黎之后果：在周有升进之喜，在殷则疑惧丛生。除《尚书·西伯戡黎》中祖伊面纣之直谏外，《左传》、《吕氏春秋》、《淮南子》各有传说。如《左传》襄公三十一年谓：“纣囚文王七年，诸侯皆从之囚，纣于是乎惧而归之。”（此项传说恐不实，依《易》卦爻辞，文王恐系逃归）又《淮南子·道应训》谓：

文王砥德修政，三年而天下二垂归之。纣闻而患之曰：“余夙兴夜寐与之竞行，则苦心劳形；纵而置之，恐伐余一人。”崇侯虎曰：“周伯昌行仁义而善谋……若与之从，则不堪其殃，纵而赦之，身必危亡。”……屈商乃拘文王于羑里。

上述传说虽未必尽属事实，但极近乎情理。

六五 贞吉，升阶。

升者上进也，阶为阶级也，升阶者言由一方诸侯升进为公侯大国，故“贞吉”。

上六 冥升，利于不息之贞。

苍冥，天也。冥升，言天意使周升阶。又冥作暗解，冥升者暗升也，为使殷紂“无所疑也”（九三《象传》）。西伯戡黎成功而不事铺张扬厉，且于殷紂，仍效其不渝之贞也。

四七、困䷮ 亨、贞，大人吉。无咎。有言不信。

困卦主旨在指示人生可能遭遇种种困难之情况：如“困于株木”，如“困于酒食”，如“困于石，据于蒺藜”，如“困于金车”，如“困于赤绂”，如“困于葛藟”等等。又此类困境之所以发生，而“有言不信”似为主因。“有言不信”，可能指人之“言而无信”或“言行不一”。如为君者每每自认“我生不有命在天”^⑥，但其所行，无非“作威作福”、“慢神虐民”，是乃“有言不信”也。

又“困于酒食”及“困于金车”之君终将灭亡，而“困于幽谷”，无端受刑之人终将获救，但“困于葛藟”、“行于臲臲”之人如肯悔而能改，亦可逢凶化吉。此三种情况一一见诸爻辞，后世注疏家认《易》为劝人改过之书，实为言之有据。

初六 臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

株木乃木制之刑具，如木枷、木制囚笼等等。“臀困于株木”，恐指受刑人囚于木制囚笼之中，只能臀坐而不能席地而卧。幽谷乃牢房，不见天日之处所。“三岁不覿”，意指囚之已久，如微子、箕子、比干及文王之被囚。

九二 困于酒食，朱紱方来利用享祀。征凶，无咎。

据《许氏说文》谓：“天子朱市，诸侯赤市。”此处朱紱之人意指殷纣。言于祭祀典礼时，虽小臣已持朱紱侍候，但以纣方困于酒食，以致步履蹒跚，不克主持祀典，故称“征凶”。“无咎”二字恐系衍文。

殷纣之忽略宗庙神鬼之祀，除见于祖伊责其“不迪率典”（见《尚书·西伯戡黎》）外，于《尚书》之《泰誓》、《牧誓》各篇中，皆以纣之“弃厥祀，不顾王父”、“郊社不修，宗庙不享”为罪状。又“困于酒食”使读者联想及于《史记·殷本纪》所言纣“以酒为池，悬肉为林”之传说。

六三 困于石，据于蒺藜。入其宫，不见其妻，凶。

据《尚书》之《泰誓》、《牧誓》，《史记》之《殷本纪》、《周本纪》及《吕氏春秋》各书所载，牧野之战时，殷之“前徒倒戈”，而周得“攻于后”，于是殷之后方兵民大乱。叛徒破王宫，劫走妲己。妲己是否为武王所戮，足以存疑。

“困于石”指纣王王宫为石所筑，乃一坚固之堡垒。“据于蒺藜”所指者乃繁植于堡垒外有刺之灌木障碍物。“入其宫，不见其妻”，即言纣于堡垒失守后，返回宫中而妲己已为乱民所劫走。以帝王之尊，其遭遇如此，可谓“凶”矣。六百余年之后，孔子于《易·系辞传》中曾评论曰：

非所困而困焉，名必辱。非其据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻可得见耶？

似亦暗示殷纣败亡之事。又《左传》襄公二十五年载：

齐棠公之妻，东郭偃之姊也。东郭偃臣崔武子。棠公死，偃御武子以吊焉。见棠姜而美之，使偃取之。偃曰：“男女辨姓，今君出自丁，臣出自桓，不可。”武子筮之，遇困䷮之大过䷛。史

皆曰：“吉！”示陈文子。文子曰：“夫从风，风陨，妻不可取也。且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’困于石，往不济也；据于蒺藜，所恃伤也。入于其宫，不见其妻，凶，无所归也。”崔子曰：“嫠也何害？先夫当之矣。”遂取之。

崔武子娶寡妇棠姜之后，未闻其遭遇如史臣者之所言者，是故卜筮之占断为一事，而筮者所得之占断验不验为另一事，其间并无“其受命也如响”之必然关系。《易》卦爻辞之设，所以提供史者以陈谏之说辞，及当事者决策之参考而已。其主旨无非劝人行乎中道，不悖天命，如动而有悔，则启改过迁善之契机。司马迁犹能见而及此^⑥，无奈后儒坚持《易》乃卜筮之书，误认易辞占断具有神机妙算之功用，以求其事实之验证，无乃“计时求卵”、“刻舟求剑”也耶！

九四 来徐徐，困于金车。吝，有终。

此爻爻辞恐系描述殷纣逃亡被俘之情景。金车指帝王所乘之车，于乱军纷扰之中，车行受阻，故谓：“来徐徐，困于金车。”“吝”者，阻碍不通顺也。“有终”或指纣王被俘，武王斩之，故称“有终”，而非“终命”。

九五 劓刖，困于赤绂。乃徐有说，利用祭祀。

劓，削鼻之刑；刖，去腿之刑。削鼻则不知味，去腿则不能行，是乃囚徒也。赤绂，诸侯之服，似暗示此囚徒乃文王也。“徐有说”（说者，脱也）或暗示文王伺机逃脱。如果美梦成真，当祭祀以谢神明，故言“利用祭祀”。

上六 困于葛藟，〔行〕于臲臲。曰动悔有悔，征吉。

依文理，“于臲臲”应作“行于臲臲”。“曰动悔有悔”应作“曰动而有悔”。据马王堆帛书《易》文，“征吉”作“贞吉”，“贞吉”于意较佳。

葛藟乃多刺纠蔓之灌木，如身陷其中，动则得咎。此之所谓：“困于葛藟，行于臲臲，曰动而有悔。”“贞吉”，言如能持之以镇定，不操切，不妄动，或可平安脱离险境。

四八、井䷯ 改邑不改井，无丧无得。往来井井，汔至亦未繙井，羸其瓶，凶。

“改邑不改井”往日注疏家谓：“邑因民迁出而改，井以有水而不废。”兹据孟子之言：

乡田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田^②。

所谓乡田同井，即八家饮用、灌溉之水出自一井。因之朝夕相亲而敦睦。大概于公田之中、庐舍之间，居中作井。所谓改邑者，即言行政区域改变由于人民迁出迁入，而都邑亦因天灾人祸有兴废。但井乃公井，不得随人而迁移，故谓：“改邑不改井。”《易·系辞传》谓：“井居其所而迁。”又《序卦传》谓：“井道不可不革。”两者皆有错简：前者应作“井居其所而不迁”，后者应作“井道不可革”。

“无丧无得，往来井井。”井之制作乃掘地汲水，取自自然，养而不穷，故称“无丧无得”；凡人迹所之处，必须凿井以供所需，是故“往来井井”。但“应未雨而绸缪，毋临渴而凿井”。否则“汔至”，干旱季节到来，井水涸歇，必遇艰窘。如井水枯歇，又未曾加深浚井，贸然悬瓶下井（即繙井），未得水而瓶毁，是乃“羸其瓶”，“凶”。

井卦主旨在说明饮水卫生之道：如言“井泥不食”，“井渫不食”；如欲保持用水无缺且清洁卫生，则应“繙井”、设“井甃”、“井收”、“勿幕”等等，于是井水冽寒可饮矣。

初六 井泥不食，旧井无禽。

“井泥”即言井水混浊，或因大雨冲击，由地面流入井中大量污水，或地下水遭受污染，不可饮用，故称“井泥不食”。又凡废井乃智井泥堙，久而无人汲用之，故飞禽小鸟不来井边啄水，因井边无水可啄也。故称“旧井无禽”。

九二 井谷射鲋，瓮敝漏。

“井谷”，马王堆帛书《易》文作“井渚”。井谷为何种情形，又“鲋”为何物，异说纷纭。有人据《尔雅》训“谷”为溪。“井谷”乃井渠也，与“射鲋”难有联系。鲋作小鱼解，亦有认鲋为虾蟆、蜗牛者。鲋见于《庄子·外物篇》及《尔雅》注中，或为蝌蚪，盖注中言其黑而小也。纵然井洼中见蝌蚪，亦无以弓矢射击之之必要。且此一射，竟然击中瓮。瓮乃系于井栏汲绠上之汲水陶器，使其破裂，不堪盛水。自汉以来注疏家都作如此解释。作者认为此“射”，未必出自弓矢，亦可能为投掷卵石或瓦片。果如此，则以投掷卵石或瓦片未击中蝌蚪，但殃及池鱼，击中汲水之瓮，使其破敝不堪使用。此种情况所以说明智井荒芜，瓮瓶敝破。

九三 井渫不食，为我心恻，可用汲王明，并受其福。

查此四句乃押韵之“古之遗言”。不知某代抄书人误将“汲”字衍入“可用”与“王明”之间，既破坏此有韵“古之遗言”，又使读者不得其解越二千年。岂只马融、郑康成、虞翻、王弼、孔颖达、程伊川、朱熹等人之徒然猜测、劳而无功耶！

“井渫不食”指公井之水污秽不堪饮用，使人人心中伤痛、惋惜，故称“为我心恻”。此处有暗指殷纣朝政败坏，人民多怨，欲与之偕亡。

“可用王明，并受其福。”即言可以告诸国王，使国王下命浚此废井，则各人共蒙其福矣。又指为王者应以人民之福利为重，能如此者乃明王也。

六四 井甃，无咎。

甃者，以砖石砌井之口及井内围壁，使泥土及污染不致浸入井内，此乃饮食卫生之道。无咎。

九五 井冽寒泉，食。

井水以清洁、寒冽、新鲜出诸泉源之水为佳，饮用之矣。

上六 井收，勿幕。有孚，元吉。

井收乃井干也。有辘轳、汲绠、瓮瓶吊挂之处。“勿幕”乃“网幕”也，即覆盖井口之网或布也。所以备他人之使用并防杂物入井污染水源也。凡此如能持之以恒（“有孚”），吉莫大焉，故称“元吉”。

四九、革䷰ 己日乃孚。元、亨、利、贞，悔亡。

革本义为兽皮之去毛者曰革，别义为改革之革，革命之革，洗心革面之革。

“己日乃孚”有写作“巳日乃孚”者，更有以巳与祀通假者。己乃十干之名，居第六。据朱骏声之考证：

太阳一周天，为三百六十五日二时七刻奇（今钟表法）。即自今年冬至距明年冬至之日数，所谓恒气也。古以十一月甲子朔夜半冬至为律元，以起算。甲子至癸亥名目，古以纪旬，不以纪年。旬法六十日一周。一岁六周。故今年甲子日正初刻初分冬至，则明年必己巳日卯初三刻奇冬至也。计阙三百七十一年，而又为甲子日子正初刻初分冬至。但不在朔日耳（内有闰一百三十二月又十七日四时六刻奇。故甲子之周，应三百六十年，而云三百七十一年也）。然则己日为太阳一岁周而复始之日。举一年以概三百六十年也。天运有常，不愆于期，故孚^⑧。

“己日乃孚”所指“一元复始，万象更新”。故称“元、亨、利、贞”。又以革故而鼎新，每于兵凶战危，民生凋疲之后，新朝政百废待举，悔亦无益，故称“悔亡”。

初九 巩用黄牛之革

巩者，巩固也；黄乃高贵者之色；革者，去毛之兽皮也。此一爻辞之含义，意指如欲巩固周之邦基，必须用黄牛之革。黄牛者，殷纣也。兴周必须灭纣；剥纣之皮，啖纣之肉，用纣之革。

六二 己日乃革之，征吉，无咎。

己日含义已见前卦辞之解释。“己日革之”，因己日乃太阳一岁周而复始之日，隐含周将革殷之命，以建立新王朝、改正朔、易服色。如有此强烈之意愿，奋力以图之，是为顺天应人，故称“征吉”。何咎之有！

九三 征凶，贞厉。革言三就，有孚？

“三就”一辞于不同文章中具种种不同之含义。此言“三就”意指商量革殷之命之利害、得失，至再至三，尚未得定论，故不得谓之“言而有信”。“有孚？”乃问语也。

九四 悔亡，有孚。改命，吉。

本卦《彖传》谓：“汤武革命顺乎天而应乎人。”所谓“顺乎天”者即言自天有命也。实则“革命”与“改命”不同：改命自天，而革命由人。由天之“改命”，周将取殷而代之。虽以叛逆取天下，但四海顺之。故得亡其所悔，而诚信著于民间，故称“悔亡，有孚”，上天“改命”，当然吉莫大焉。

九五 大人虎变，未占，有孚。

大人者圣人也。乾《文言传》谓：

夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，

与鬼神合其吉凶。先天而天不违，后天而奉天时，天且不违，而况于人乎？况于鬼神乎？

是故大人之德威犹如“虎变”，足以镇慑四方。其诚信不待卜筮之占，足以动天地，万民望风景从。

虎变者虎文也。虎文，炳也，言其身文彰明较著也。

上九 君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。

豹变者豹文也。豹文，蔚也，言其身上花文密而条理也。虎为万兽之王，勇猛有威。豹则凶猛而无威。譬之于人：小人可改天之命，自立为王。君子则可运筹帷幄，佐王争霸。故君子以处静“居贞为吉”，而小人之革面改容，只是“从君之志”而已。是故君子与小人皆不宜参加动乱（“征凶”），除非顺王之命。

五十、鼎䷱ 元吉，亨。

鼎为古代烹饪器，祭祀神鬼时之礼器，又为代表王朝权威之镇国宝器。据《左传》宣公三年所载：南方之楚子率师临洛阳，曾问鼎之大小轻重于周王朝之王孙满。王孙满虽正在劳楚师，但对曰：

在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物。百物而为之备，使民知神奸。故民入山泽，不逢不若，螭魅罔两莫能逢之。用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也；其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓。卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。

是故凡据有国之宝鼎者乃权威之所在，故称“元吉”。且调和鼎鼐，

志在政通人和，故称“亨”。

初六 鼎颠趾，利出否。得妾以其子，无咎。

此爻爻辞乃古之有韵遗言。遗言之有韵，以其曾广为流传民间。趾、否、子在韵。

古鼎三足中空，形制似鬲，火承中故肴羹易熟。颠趾出否，自足中倾出渣滓。此或暗指文王之妻、倪天之女，于六年不幸之婚姻，终于弃家返国。

“得妾以其子”者，文王续娶有莘之女，得子武王。倪天之女为正娶之妻，不得出之。有莘之女是为妾。又倪天之女嫁后无子女，归妹上六谓：“女承筐无实，士刲羊无血。”今有莘之女生子，故特标明：“得妾以其子。”若以现代中国口语表之，应谓：“得子以其妾。”又卦爻辞之作者每每颠倒字句，或故意含混其辞，作为卜筮之用或有此必要也。

九二 鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。

此亦乃有韵之古之遗言。实、疾、即、吉皆在韵。

此爻爻辞亦指倪天之女来嫁文王之不幸事件。仇者，匹配也。“我仇有疾”，明示倪天女生而有疾。生理方面，或如归妹卦初九及九二爻爻辞所暗示：“跛能履”，虽跛而能履；“眇能视”，虽眇而能视。精神方面，可能不正常。于六年弃家返国后，死于高粱之虚，而非殷王室之宫，可以说明其精神失常之言确实有据。“不我能即”者，言徒有夫妻之名，而无夫妻之实。终则倪天之女返国，而文王得再娶有莘之女大姒为妾，得生武王，故称“吉”。

九三 鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨亏悔，终吉。

此爻爻辞似乎确指《尚书·高宗彤日》中所言祖己作训之事。据《书序》谓：“高宗祭成汤，有雉升鼎耳而雊，祖己训诸王，作《高宗彤日》”云云。兹据王国维之考据，谓应是“祖庚祭高宗时，雉升鼎

耳^{⑥4}。”祖己于《高宗彤日》曰：

降年有永有不永，非天天民，民中绝命。民有不若德、不听罪，天既孚命正厥德，乃曰其如台？呜呼！王司敬民，罔非天胤。典祀无丰于昵。

祖己之训实借“雉升鼎耳”之事变，告诫祖庚“敬民”之道。“鼎耳革”，革者除去也，鼎如失耳则不堪移动。如欲穿耳以界之，耳已去，故不可。因称之为“其行塞”。“雉膏不食”，或指雉雉于鼎耳时，着粪于鼎中，雉膏不可食之矣。

“方雨亏悔，终吉”，于无可奈何中，尽弃鼎中食物而以雨水冲洗之。是为“利出否”，故称“终吉”。九三爻辞隐含殷王朝权威已失，取代之者非周莫属也。

九四 鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

孔子曾评论之曰：“鼎折足，覆公餗，言不胜其任也。”（《系辞传》）再则曰：“德薄而位尊，力小而任重，鲜不及矣（“不”字恐为“以”之误，因形近之故）。”鼎既折足，则鼎中美羹溅地，其情况既沾濡又醜陋。作《易》者如此取象，所以形容国破家亡如桀之夏，如纣之商。孔子特举“德薄位尊，力小任重”以警惕世之为君者，良有以也。

六五 鼎黄耳，金铉，利贞。

“黄耳”、“金铉”皆所以形容鼎之为物，虽可供烹调之用，但其地位极高贵，可盛祀品侑神鬼；又象征王朝之权威。“铉”，《说文》谓“铉以举鼎”，恐未然。铉或为附于鼎耳之把子，藉以举鼎、择位而置之。或为鼎盖，所以保温。至于贯鼎耳而行走者，乃大鼎，礼器也。日用烹调之器皿必有盖，又必有把子，把子附于鼎耳，可以旋动。台北故宫博物院所陈列之青铜鼎，可供证明。又鼎乃高贵器皿，故称

“利贞”，以其可常保用也。

上九 鼎玉铉，大吉，无不利。

鼎之高贵饰之以金、镶之以玉，应“无不利”。又古人铸鼎往往为纪念个人或家族所享有某一特别尊宠光荣之事件，故又称“大吉”。

五一、震䷲ 亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

震，雷声。巨雷可声闻百里。百里之地乃古代邦国之地区。“震来虩虩，笑言哑哑。”据高亨之考据，谓“疑涉初九爻辞而衍”，所举例证可信^⑥。“不丧匕鬯”言虽巨雷声闻百里，但由于当事人处变不惊，镇定有备，故当祭祀于宗庙时，未曾因惊吓而失落其手中之匕鬯。匕鬯，乃献酒于神鬼之祭器也。凡手持匕鬯以祀者谅必为一国之君王或君王之承继人。

初九 震来虩虩，笑言哑哑，吉。



震，仍指雷声，“虩虩”通“慄慄”，恐惧感。“笑言哑哑”，“哑哑”乃笑声，俗语所谓“哑然失笑”。于雷声震耳，惊恐之后，但感无惊恐之必要，不禁哑然失笑。心境轻松，故称“吉”。

六二 震来厉，亿丧贝，跻于九陵。勿逐，七日得。

此震，指震怒也。厉者，严厉也。震怒来自殷纣，或起因于倪天之女嫁文王后，夫妻反目，导致其弃家返国，明年死于高梁之虚；或起因于西伯戡黎之成功，周之疆土扩大、国势日强；或起因于崇侯虎之进谗，使纣王疑惧，并将文王囚于羑里。于是小邦周献贝求恕，其数逾亿，十万为亿，故称“亿丧贝”。“跻于九陵”之“跻”，马王堆帛书《易》文作“賚”，乃奉献也。九陵之高，指殷王庭之宝座也。此项奉献乃属权宜之计，一旦周武翦殷，则此亿贝之失又可复得，故自

信曰：“勿逐，七日得。”

六三 震苏苏，震行，无眚。

此震乃蛇。震原作辰。辰，甲骨文作或，乃水虫也。龙与蛇皆水虫也。此爻爻辞意指周方处于恐惧危艰之中，除应处变不惊外，尤应设防以求自保。殆若孔子所曾言：“龙蛇以蛰，以存身也。”（见《系辞传》）故举蛇之行径以自况：蛇行“苏苏”言其缓慢迂徐，自由自在，并无攻击伤人之意图，故曰“无眚”。

九四 震遂泥。

马王堆帛书《易》文作“震逐泥”，“遂”、“逐”通假。蛇栖身于地下或洞穴中，“逐泥”者，入于地下也。意指周之臣民应惕厉、戒惧以求自保，势如蛇之入蛰以自存也。

六五 震往来厉，意无丧，有事。

殷周之间邦交不睦。虽尚未加兵相向，故曰“意无丧”，但殷纣多所需索、责难、威胁、恐吓，故又称“有事”。

上六 震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，[往]无咎，婚媾有言。


据马王堆帛书《易》文，有“往”字，应补入。

“震索索，视矍矍”，皆言惊恐之事：其见于足者谓之“索索”；其见于目者谓之“矍矍”。此项恐惧感由于殷王朝之震怒。如周往而与之争论，必凶，故称“征凶”。又殷王之震怒，不反躬自省，而一味责备于周。故谓：“震不于其躬，于其邻。”又殷周之交恶，种因于“婚媾有言”，意指帝乙归妹，倪天之女嫁文王后，波折丛生，极不和谐，事见于归妹卦各爻爻辞。如倪天之女弃家返国，了此孽缘，亦无可，故称：“往，无咎，婚媾有言。”

又《象传》于此爻有谓：“虽凶，无咎，畏邻戒也。”意指在殷纣威胁、勒索之下，周于其边界作种种军事防御之准备，以待殷之征伐。

实则殷纣时代，殷王朝因祭祀新旧两派久已陷于内部斗争^⑥，导致殷臣民之离心离德。殷纣已无伐周之力，且败亡有日矣。

五二、艮䷳ 艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。无咎。

艮，甲骨文作，非止也，乃回顾(回头看)之意也。回头只见其背，而不见其身。其故，盖以身不自由，有身不异无身。行走于中庭，而不见其人者，盖其人非自由之身，乃囚徒文王也。此庭亦非中庭，乃地牢也。其所以无咎者，待决之囚命已注定，无关乎咎与无咎。

初六 艮其趾，无咎，利永贞。

于伫天之女弃家返国之后，或者于西伯戡黎之后，文王或曾蒙召入殷都朝歌，“艮其趾”或指限制文王之行止，留置于文王在都之官邸中。殷王置疑于文王之忠诚不二，尚无加害之意，故称“利永贞”、“无咎”。

六二 艮其腓，不拯其随，其心不快。

腓，腿也，因叠韵而通假。此爻爻辞盖意指文王在朝歌官邸受限制，不得自由行动，故“其心不快”。“不拯其随”，或指其随从之人亦不得相见，故该爻《象传》谓：“不拯其随，未退听也。”此盖今日之所谓“家中拘禁”(house arrest)也。

九三 艮其限，列其夤，厉，薰心。

据《经典释文》谓：“限，腰；夤，肾也。”此言文王囚于羑里，遭受刑具之伤害：腰部有断折之感，肾脏有分裂之痛，其生命危殆，可想象得之。“厉”，疼痛也。“薰心”，使其失去心理意识也。据《战国策·赵策》谓：“故拘之于牖里之库，百日而欲令之死。”被拘者文王也。“欲令之死”者意指狱卒加诸文王之刑罚，足以致其命也。

六四 艮其躬，无咎。

据马王堆帛书《易》文，“艮其身”作“艮其躬”。己曰躬，即言自己也。“艮其躬”，言惩戒及于文王之自身，而不及周之臣民。是乃“无咎”。

六五 艮其辅，言有序，悔亡。

辅，面颊也。“艮其辅”，言留心于口颊所出之言也。“言有序”者言口颊出言应当乎理。文王或曾出言不慎，以致涉祸，故有此爻之辞。如能言不妄出，则“悔亡”矣。

上九 敦艮，吉。

艮者，惩戒也。敦者受而无怨也，如“敦悦诗书”^⑦。“敦艮”言受此惩戒而无所怨，故称“吉”。

五三、渐䷴ 女归吉，利贞。

渐，栖止之意。是故男有所养，而女有所归。男女之道“利贞”。后儒以“渐”为男女婚姻“循序渐而进”之意，经过问名、纳采、亲迎渐次完成婚礼。此乃别意，非本意也。渐卦主旨在表达时序之渐进，一年之中四时寒暑循序而进。而宇宙之生生，亦随四时寒暑创化不息。失时、失所、失序皆足以招致不祥。随时序而动者莫过于候鸟，故《易》之作者以鸿雁为所取之象，以证此理。中国鸿雁于秋风起时，自朔北南飞，栖息于长江中游鄱阳湖、洞庭湖及其支流一带。此乃沼泽、芦苇、鱼虾盛产之区，既可觅食，又可产卵于水涯磐石、芦苇丛棘之中，孵化小雁。于春风时节，又结队成阵而北返。此足以显示时序与创化生生之关系密切。失时，失所必然不幸。

初六 鸿渐于干。小子厉，有言，无咎。

“鸿渐于干”应是失所。因干者乃水涯岸边，非藻泽鱼虾丰盛之区，生养条件不足，故小雁（“小子”）有所不满，且啧有烦言。暂时栖止应无害，故称“无咎”。

六二 鸿渐于磐。饮食衎衎，吉。

马王堆帛书《易》文，“磐”作“坂”。《说文》曰：“陂，阪也。”“阪”即“坂”。《广雅·释地》：“陂，池也。”磐或陂皆指水中磐石或长有芦苇丛棘之丘屿也，乃鱼虾藻荇繁殖之所，故鸿雁饮食衎衎，衎衎乃雁鸣之声，盖以其乐此栖息之所也。此之所谓迁得其所。

九三 鸿渐于陆。夫征不复，妇孕不育，凶。利御×〔所〕寇。

据马王堆帛书《易》文“利御寇”应作“利所寇”。

“鸿渐于陆”，陆，陆地。无水藻鱼虾之利，断绝鸿雁之生机，譬如“夫征不复”，失群无返；又如“妇孕不育”，失时无后。是乃所谓迁居失所，自取其丧也。且栖止陆地，无所遮掩，弋射之士易于得之，故称“利所寇”。

六四 鸿渐于木。或得其桷，无咎。

木，树林也。桷，平柯之树也。“鸿渐于木”，虽非其栖息之所，但可藏身以避弋射之灾。故称“无咎”。

九五 鸿渐于陵。妇三岁不孕，终莫之胜，吉。

陵为高岗，更非鸿雁所可生息、孵卵、饲雏之场所，故雌雁无卵可孵，正如“嫁妇三岁不孕”。此爻爻辞似隐示倪天之女，来嫁文王，其结果“女承筐无实，士刳羊无血”。但亦无可奈何，故谓“终莫之胜”。其所以“吉”者，盖以倪天之女于嫁后六年，终于弃家返国。文王得取有莘之女，名大妘，得生武王。

上九 鸿渐于陆×〔陂〕。其羽可用仪，吉。

“鸿渐于陆”已前见九三爻辞，不应重复于此。据马王堆帛书《易》文，“鸿渐于陆”作“鸿渐于陂”。“陆”字乃“陂”字之错简。又据《国语·周语》所言，“陂唐污库”乃水塘也。前言鸿雁栖息于水中磐石，或丘屿、芦苇、蔓草中，作窠孵卵，于时旧羽毛已更换为新羽毛。

旧羽毛美观可作为发冠装饰之用，故称“可用仪”。仪，装饰也，作为舞蹈之用亦可。又《尚书·尧典》所言：“以殷仲秋，鸟兽毛毼。”“以正仲冬，鸟兽翫毛。”候鸟鸿雁仲秋脱毛，其毛可作仪也。

五四、归妹䷵ 征凶，无攸利。

查六十四卦卦辞中言凶者，计有：讼，比，临，井等。讼作：“中吉，终凶。”比作：“吉，贞，无咎，后夫凶。”临作：“元、亨、利、贞，至于八月有凶。”井作：“无丧无得，羸其瓶，凶。”唯归妹卦辞直言：“征凶，无攸利。”“无攸利”者，言帝乙归妹于文王之事，各方面皆蒙伤害，大不利也。

归妹卦中之所言，于“《易》之为书也”，具有关键性之作用。如无视天之女嫁后所产生之悲剧，殷周或不致失和，而西伯文王亦不致被囚，而《周易》亦无由出诸“忧患意识”而成书。

有关帝乙归妹所生之悲剧、文王被囚、文王获释或文王越狱逃归种种事实，史料阙如。其真实原因或许出诸周王室不愿将文王所受之屈辱公诸后世，盖深恐其向所宣称“文王生而为圣”所建立之形相，发生负面影响。但《尚书》中若干篇、《左传》中若干记载、《周易》中若干卦爻辞，如见于随、睽、震、鼎、困、升、明夷、蹇、革、遁、姤、坎、丰各卦中者，提供若干蛛丝马迹，使《易》之读者赞同《系辞传》作者之所言：

作《易》者其有忧患乎？

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？

其称名也杂（卦名凡六十有四），杂而不越。于稽其类，其衰世之意耶……其言曲而中，其事肆而隐。

大抵，殷周之间久有联姻之关系。大任原为周王季之妻，西伯文王之母，乃殷王室任摯氏之女；帝乙所归之妹一倪天之女一与文王有外姻之亲。但此一婚姻不幸之结果，《左传》僖公十五年有如下之陈述：

归妹睽孤，寇张之弧，姪其从姑，六年其逋。逃归其国而弃其家。明年，其死于高粱之虚。

“姪其从姑”似指其从嫁之姪是否将随其姑，弃家返国？据《曲礼》所称“世妇姪娣”，盖以妻之妹（往往多数）从嫁来者称娣，从嫁亦婚姻也。又妻之兄弟姊妹所生之女称姪，亦可随嫁，通称媵。此项婚嫁制度盛行于中国古代统治阶级中，实乃一夫多妻制：除妻外，尚纳多妾也。

“六年其逋”，显然因倪天之女婚后多所不乐，一一见于归妹卦六爻爻辞，于六年伤心岁月之后，愤然弃家返国。鉴于文王续取有莘之女，生有武王，则随嫁之娣姪必无专宠者。归国后倪天之女不死于文王之后宫，亦未死于殷王室之后宫，而竟死于高粱之虚，必出于精神失常，离宫出走。事态之严重，可意象得之。但书阙有间，历史空白而已。请读归妹之爻辞：

初九 归妹以娣，跛能履，征吉。

见于泰卦六五有：“帝乙归妹，以祉，元吉。”此之“归妹”亦必指殷王帝乙嫁其幼女于文王之事。倪天之女嫁时，有诸妹与姪相从。故非踽踽独行。又倪天之女或生有残疾，行走不便，须人扶持。有娣相助，故称“征吉”。

九二 眇能视，利幽人之贞。

眇者，“一目小”也。幽人者，囚禁之人也。岂倪天之女生而一目小，但能视。又岂倪天之女因失宠而精神失常，且遭幽禁于周之

宫中耶？

六三 归妹以须，反归以娣。

须，女仆也。此言伋天之女曾偕同其仆返归于殷，而留其娣于周。

九四 归妹愆期，迟归有待。

“待”字亦作“时”，“时”、“待”同声系，古通用。归妹，指已出嫁伋天之女。愆期之事，必出于伋天之女婚后归宁，归宁时日不应过长。其所以迟归有待者，或因文王不自来迎归，或未遣扈从者来速驾、护归，而愆期。

六五 帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。

伋天之女来嫁文王，婚后，得称小君。袂者，容貌也。此爻所言，其文王宠爱归妹从嫁之娣，而不愿迎归其妻？“月几望”言月尚未圆也，其暗示伋天之女来嫁文王，文王嫌其貌寝，且有残疾，或患精神失常，虽成夫妻，但无月圆之好，故称“吉”？

上六 女承筐无实，士刳羊无血，无攸利。

言伋天之女嫁文王后，未曾怀孕，譬如女虽承筐，但筐中无物。换言之，文王于娶亲之后，未曾有子，以传其血胤，譬诸士刳羊而无血也。或者因此之故，文王有停妻再娶之意，不曾亲自或派扈从者前往朝歌，接回归宁之伋天之女，径另娶有莘女大妣，生子，后为武王。

殷周之交恶，谅必出于此一不幸之婚姻。《左传》所言“六年其逋”，盖指此一不幸婚姻延续六年之久。伋天之女或先行逃归，而其从嫁之娣恐亦弃家返国，盖以文王另娶大妣，不得不如此也。

至于文王囚于羑里七年之久，想必在归妹睽孤，死于高粱之虚之后。关于此事，《史记》之《殷本纪》及《周本纪》所言：

崇侯虎谮西伯于殷纣曰：“西伯积善累德，诸侯皆向之，将

不利于帝。”帝纣乃囚西伯于羑里。閼夭之徒患之，乃求有莘氏美女、骊戎之文马、有熊九驷、他奇怪物，因殷嬖臣费仲而献之纣。纣大悦曰：“此一物足以释西伯。”乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐。

此类出诸周王朝之官方语言，于文王多溢美之辞，于殷纣刻意贬斥之为昏君。且周王朝于文王何以被囚、如何得赦，均讳莫如深、多所粉饰。徒增后世读者困惑于信史之难求也。后如孔子亦信周王朝官方宣传而不疑，且盛赞文王与周公^⑧，痛惜周文化之丧于幽厉也。但子贡于周之自我宣传，则深致其疑，曰：“纣之不善不如是之甚也。”^⑨再如孟子于周之行仁义，有谓：“吾于《武成》取二三策而已矣！仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁而何其血之流杵也？”^⑩诚哉！是问也。是故今之《尚书》、《春秋》三传，及后之《史记》、《汉书》每多周王朝政治宣传之文字，读者不可不慎。故孟子曾警戒吾等曰：“尽信书，不如无书。”^⑪

五五、丰䷶ 亨。王假之，勿忧，宜日中。

王国维于《释礼》一文中谓：“按殷虚卜辞有丰字。其文曰：‘癸未卜贞康丰。’”（见《殷虚书契后编》，卷下，第八页）古𠄎、𠄎同字。《说文》曰：“丰，行礼之器。”丰象盛𠄎以奉神人之器，推而奉神之酒亦谓醴，而奉神人之事通称之礼^⑫。

于六十四卦中，丰卦所提供之内容最为特殊。其每一爻爻辞所描述之情景，殆若进入一鬼魅世界。盖因当事人曾经过一番亡国之痛，于是触景伤情，产生种种神魂颠倒之幻觉，于极度惊骇状态之下，曾折肱而伤痛。

殷商亡国之后，其贵族及朝廷官吏都已迁居洛阳之东部，沦为殷之遗民；一般士民感于王朝崩溃，亦已星散，流亡四方。旧都朝歌

一片荒凉，宫殿庙宇无人看管。到处鼠穴狐窟，蝙蝠飞舞天空。来此凭吊且欲祭祀其祖先神鬼者，乃来自朝鲜之箕子也。据《史记·宋微子世家》：

其后箕子朝周，过故殷虚，感宫室毁坏生禾黍。箕子伤之，欲哭则不可；欲泣为其近妇人，乃作《麦秀》之诗，以歌咏之。其诗曰：“麦秀渐渐兮，禾黍油油。彼狡童兮，不与我好兮！”所谓“狡童”者，纣也。殷民闻之，皆为流涕。

卦辞谓：“王假之，勿忧，宜日中。”显然指有贵宾王者来祭祀，此王者箕子可当之：在殷时箕子称王，因箕子乃帝乙之弟、纣诸父之一。殷亡国之后，箕子受封为朝鲜王。“假”，正如家人九五之“王假有家”之“假”。“假”者，致祭神鬼以邀福也。

查殷至盘庚自曲阜迁居洹水之滨，恒二百七十三年，经十二世不更迁都。故殷之故宫，宗庙必然林立。但该宫殿宗庙废弃已久，无人居住，更无灯火。虽在白日行走其间，已感毛骨悚然。故卦辞明示：“勿忧，宜日中。”日中则阳光普照，箕子不致迷失方向也。

初九 遇其配主。虽旬无咎，往有尚。

此或指箕子入家庙时，见其历代祖妣神主牌位陈列于供柜之上，故称“遇其配主”。配主者，言其祖妣神主牌位并列也。“虽旬无咎”，殷之帝王每卜旬日之吉凶，过旬再卜。旬者十日也。箕子知其尚在十日无咎期间，故不虞因祭祀祖宗神鬼而遭遇灾祸。且箕子之来周朝聘，周王将有所赏赐，故称“往有尚”，尚者赏也。

六二 丰其蔀，日中见斗。往得疑疾，有孚发若，吉。

据马王堆帛书《易》文无“吉”字，“吉”恐为衍文。蔀，遮阳之棚盖。年久，于棚盖弊败之处，仰视得见天上北斗星座，状如“天神座车”^⑦，车中坐有前朝之帝王。又见一群俘虏拥车前进，故称“有孚

发若”。但此一情景或由于箕子精神错乱所生之幻觉，故称之为“往得疑疾”。

九三 丰其沛，日中见沫。折其右肱，无咎。

沛指有水有草之处。殷之故宫宗庙久已荒芜，故积水未除、蔓草丛生。既无灯火，又无人迹。故虽在日中，鬼魅出现，故称“日中见沫”，沫者魅也。箕子受惊之余，在蔓草水潦中失足，“折其右肱”，肱者臂也。右肱虽折，但未伤及要害，故称无咎。

九四 丰其蔀，日中见斗。遇其夷主，吉。

“丰其蔀，日中见斗”已见六二爻辞之解。“夷主”者伤之至者也；意指丧其首级之纣也。见无头鬼称“吉”，至今江淮一带之人仍然如此相信。

六五 来章有庆，誉，吉。

章，美善也。坤之“含章”，此之“来章”皆指事业成功，堪称美善之谓也。箕子治朝鲜，政绩美善，蒙周王朝之赏赐，享有嘉“誉”，故“吉”。

上六 丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。

“丰其屋”言殷王宫宗庙建筑规模之宏伟。“蔀其家”言王宫大内之富丽堂皇。但今日入“窥其户”，则“阒无一人”。“三岁不覿”言若干年来，已人去楼空，一片凄凉情景。此项兴亡沧桑之感，“凶”之至矣。可为周王室之鉴也。

据王国维之《商三勾兵跋》谓箕子封朝鲜事非绝无历史渊源，疑古营州区域，商夙有根据地，故周人因而封之^⑦。

五六、旅䷷ 小亨，旅贞吉。

据另有版本作“小亨，贞吉”，“旅”字似衍。旅卦所言，或为殷先

公之一王亥游牧有易时，有淫乱不德之行而遇害。王亥生卒年月无可考，但史称亥为上甲微之父。上甲微传八代至汤（崩于西元前一七三九年），而商有天下。王亥或在汤前二百余年。其时商殷尚在游牧时代，在今河北省及内蒙古一带草原丰盛，王亥携弟王恒，率牛羊及童仆游牧，曾为有易之君绵臣之宾。后遇有易之牧竖（殆如今日在美国西部之牛仔），遭其袭击，丧失其资斧、童仆、牛羊。暨而有易君臣干涉，王亥重获其所失之种种，但因此与有易之牧竖结仇。当王亥与其弟王恒与有易妇女发生淫乱之事，牧竖曾加暗杀，王亥中矢。有易君臣曾遣史巫（巫医也）施救，终于罔效丧身。其子微曾借师于河伯，攻伐有易而致胜。关于王亥，以時計之约在四千年前，岁月悠久，其行谊遭遇，辗转传播，近乎神话，纷见于《山海经》之《大荒东经》、《海内北经》，其最重要之传说见于《楚辞·天问》、《易》大壮、旅、巽各卦爻辞及《古本竹书纪年》中。

初六 旅琐琐，斯其所取灾。

旅，离家在外为旅。琐琐，《诗·小雅》有“琐琐姻娅”，姻娅乃男女相与之关系也。琐琐应不作“细”、“小”解，琐琐另指奸细之行为。如《荀子》有“欺惑愚众，鬻宇鬼琐”^⑦，此指奸细偷袭之行为。“斯其所取灾”即言因为出门在外，途遇奸细如有易之牧竖，遭遇彼辈毒手以致丧身。“斯”者此也，非小厮之谓也。马王堆帛书《易》文，“斯”字作“此”字。

六二 旅即次，怀其资〔斧〕，得童仆，贞〔吉〕。

据陆德明《经典释文》谓：“怀其资，本或作怀之资斧。”查“资斧”联称，并见于本卦九四爻辞及巽上九爻辞。

此爻爻辞所言之事盖以王亥初莅有易之情形：身怀资斧，斧者斧形之铜币也。次者客寓之馆舍也。雇得童仆、小厮管牧牛羊，疑此处童仆可能为《楚辞·天问》中所指之牧竖，牧竖者譬诸今日美国西部之牛仔也。又此辈牧竖或乃有易之奸细，曾加害于王亥者。

因初莅有易时，诸事得心应手，故称“贞吉”。“吉”字或为抄书者所遗漏，应增补之。

六三 旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

王亥客寓为火所焚。所雇之童仆，可能涉嫌纵火而逃亡，故称丧其童仆，处境艰危，故称“贞厉”。

九四 旅于处，得其资斧，我心不快。

于火焚其次时，王亥恐不在其次，故免于难。但焚后返归时，发现其资斧尚在，而童仆已逃亡，因之其牛羊可能亦遭劫走，故称“我心不快”，而不知其大祸即将临头。

六五 射雉一矢亡，终以誉命。

雉乃羽色锦华之禽，俗称之为野鸡，隐喻一行为不贞之美貌男子。此男子中一矢，且带矢而逃亡，故称“射雉一矢亡”。终者终结也。此爻所言或指王亥虽丧其旅次与童仆，似仍未改其淫乱之行，见于《楚辞·天问》有谓：

干协时舞，何以怀之？

平协曼肤，何以肥之？

有扈（有易也）牧豎，云何而逢？

击床先出，其命何从？

以致遭遇牧豎之袭击，身中矢而逃亡。又据巽卦九二爻辞谓：“巽（伏也）在床下，用史巫纷若。”此可能指王亥曾匿于其旅次之床下，经有易之史巫（医生）治疗无效而亡，故又称“终以誉命”。

上九 鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。

“鸟焚其巢”似指六三爻所言“旅焚其次”；又鉴于王亥初莅有易之时，“怀其资斧”，“得其童仆”，宾于馆舍，何等称心如意，是故


“先笑”。暨则“丧其资斧”、“失其童仆”、“旅焚其次”，又是何等失望而沮丧，是为“后号咷”。此言“丧牛于易”与大壮六五所言“丧羊于易”，明示王亥所率游牧于有易之牛羊群完全丧失，故称“凶”。

又“鸟焚其巢”之事并见于《楚辞·天问》，其辞谓：

昏微遵迹，有狄（有易也）不宁，
何繁鸟萃棘，负子肆情？

此似言王亥丧身有易后，其子上甲微曾借河伯之兵，发动战争，以致有易惊恐。“繁鸟萃棘”似指鸟巢被焚，老鸟救幼雏飞离现场之情形。《天问》此段或另有所指。又王国维于《商三勾兵跋》略谓：商自侯冥治河已徙居河北。《山海经》、《竹书纪年》皆言王亥托于有易，远至易水左右。逮盘庚迁殷，又“从先王故居”，故在易州出有商之遗物，不足怪也^⑩。

五七、巽䷸ 小亨，利有攸往，利见大人。

巽，金石文作，古踞字，伏也。别意柔顺、委婉等等。如《论语·子罕》有：“巽与之言能无说乎？绎之为贵。”“巽与”，委婉之意也。巽又具“申命”、“行权”之意。“利有攸往，利见大人”，言利于柔顺其言行以应付殷王朝，俾文王能脱险，平安返周也。

初六 进退，利武人之贞。

“巽以行权，德之制也”，师旅之进退，有赖于武人之服从命令，忠贞不二。

九二 巽在床下，用史巫，纷若。吉，无咎。

巽者，伏也。伏在床下者乃中矢之王亥也。王亥原为有易绵臣之宾，暨以行为不检，为有易牧竖所伤，身中一矢而逃亡，伏于床下。此事已见于旅卦六五爻辞。此乃追叙绵臣曾遣巫医前往施救，

故称“用史巫纷若”，史巫者古代医生，或曾拔出王亥身中之矢，敷以伤药，暂时得以苟活，故称“吉，无咎”。

九三 频巽，吝。

巽主“行权”，但“行权”之道应“称而隐”（《系辞传》）：称者，如其份也；隐者，应勿勉强加诸受命者也。滥权而频数其命令，行权时，声色俱厉，必将引起下属者不快，导致僭事而身危，故称“吝”。

又《诗·大雅·皇矣》有谓：“帝谓文王，予怀明德，不大声以色。”又《大雅·文王》谓：“维此文王，小心翼翼。”频巽则吝，近乎“小心翼翼”矣。

六四 悔亡，田获三品。

如能事业有成，如能所谋得遂，譬诸田猎所获已丰。何悔之有？三品，王弼谓之为宾客、干豆、充君之庖；虞翻称之为狼、豕、雉；朱骏声以之为鸡、羊、雉。可谓莫衷一是。三者众也，众者多也，三品者多品也。拘泥于数字，失之矣。

九五 贞吉，悔亡，无不利。无初有终：先庚三日，后庚三日，吉。

“贞吉”、“悔亡”、“无不利”乃通常之际遇也。但如文王之囚于羑里，王亥之丧牛于有易，他如“武人之贞”、“频巽生吝”、“田获三品”及“丧其资斧”，皆非事所必至，但可意外发生。事之发生其因縁复杂且不可见，而当前发生之事，则又目所共睹，故使人有“无初有终”之感觉：“初”者诸般因縁也，“终”者当前结果也。

“先庚三日”为丁，后庚三日为癸，由丁至癸为七日。本乎“反复其道，七日来复”（见复卦卦辞）之理，则进退、终始、吉凶、成败、生死、存亡应不离“反复之道”，是则今日之艰危将可换得来日之安乐，故称“吉”。

上九 巽在床下，丧其资斧，贞凶。

此爻爻辞与九二爻辞“巽在床下，用史巫纷若”，皆言王亥于有易有不德之行为，曾遭牧竖之暗袭，身中一矢而藏匿于床下。“丧其资斧”应不止于其身怀之贝币、所雇之童仆及所牧之牛羊，且丧失其生命矣。故称“贞凶”。旅卦六五爻辞谓“终以誉命”，其上九爻辞且言“先笑后号咷”矣。

五八、兑䷹ 亨、利、贞。

兑为说之古文。说者，言语谈论也。《说卦传》谓“兑为口舌”，口舌乃言语之所出也。言语乃社会人群相互之间怡情、理性、通神、达思之工具也，故主“亨”通、互“利”、“贞”信。

初九 和兑，吉。

兑、悦、说互通假。和兑者，和悦也。无论其为出诸口舌之“和而不犯”，或者出诸心情之“和而有爱”，皆为“吉”。推而至于“悦以使民，民忘其劳；悦以犯难，民忘其死”（见兑之《彖传》）。和悦之功用大矣哉。

九二 孚兑，吉。悔亡。

孚者，诚信也。孚兑者，言而有信也。诚如孔子告诫子路曰：“故君子名之，必可言之；言之，必可行之。君子于其言无所苟耳。”凡于言不苟者，必能履其诺言。孚兑者履行其承诺者也。能如此，则无所悔。无所悔，“吉”莫大矣！如“吉”，则“悔亡”矣。

六三 来兑，凶。

来兑之凶，盖出诸片面前来动口舌，非相约交谈以谋了解。动口舌之事往往出诸责备、怨怼、诟骂，引起杀机。溯自文王被囚，殷周之间多所猜疑与责难，殷纣于周多所需索、威胁，皆属诸“来兑之凶”也。

九四 商兑未宁，介疾有喜。

言相互“商谈”中虽有争执“未宁”（“不安”也）之处，但如能“介意”，即言如能介意（“关切”）其所商兑问题症结（“疾”）之所在，则可避免趋于极端而导致严重冲突。如能解决“未宁”之问题，而免于灾祸，故称“有喜”。《系辞传》有谓：“忧悔吝者存乎介。”介者，介意（关切）也。“介意”言关怀商兑未宁之因，加以调处也。

九五 孚于剥，有厉。

剥卦中所言“剥床以足”、“剥床以辨”、“剥床以肤”皆指拆毁床之基本结构，使其失去床可用以睡眠之功能。如兑“孚于剥”，即言如兑通于剥，而以毁弃言语交通之功能为务，则足以制造纠纷，故称“有厉”。

上六 引兑。

此爻辞下无吉、凶、悔、吝之任何占断，且“引兑”之下无说辞，于三百八十四爻中，此例极鲜。引者引发也，或引而伸之也。无论此兑为出诸口舌之言语，或出诸内心之喜悦，假如非出诸自动自发，而出诸由他人之所引发，其结果可能是无誉、无咎。此兑如为语言，则可能出诸阿谀逢迎；此兑如为喜悦，则可能出诸“令色”。总兑六爻爻辞言之，其所重者乃语言之道也。大抵出言平和且本乎诚信，其结果喜而吉。不得已求诸“商兑”，如能妥协而不悖乎情理亦属可喜。至于“来兑”，口舌之争最所不宜。孔子于《系辞传》谓：“乱之所以生也，则言语以为阶。”曾子主张：“出辞气，斯远鄙倍矣。”^⑦皆金石良言，可作座右之铭。

五九、涣䷺ 亨，王假有庙，利涉大川，利贞。

涣，原本𠬪。𠬪从大，有大而且美之意。如“美仑美𠬪”。从𠬪之字：如呼唤之“唤”、焕发之“焕”、更换之“换”，皆有“一新耳目”之意。惜历代注疏家囿于𠬪之别义：以为涣者“涣散”也，或涣者“水流盛疾”之意，以致误解卦爻辞意。

“王假有庙”即言归国之文王祭祀其祖宗于庙，所以庆贺其脱险归来，故称“亨”。“利涉大川”，《象传》谓“乘木有功也”，或言文王曾乘木船渡黄河成功。

初六 用拯马壮，吉。

拯、乘同声母故通假。拯者，乘也。与明夷卦六二爻辞同。文王乘强壮之马，得以逃亡成功，故称“吉”。

九二 涣奔其机，悔亡。

马王堆帛书《易》文作“涣奔其阶”。《山海经》谓：“大尧之山多机。”机者，伐木不尽之基干，足以碍人之行^⑦。是则机者乃殷周疆界所筑之障碍物也。文王乘壮马，奔向此障碍物，虽行路艰危，但无所悔也。


六三 涣其躬，无悔。

马王堆帛书《易》文“无悔”作无咎。“涣其躬”者，言文王于安抵国门时，更换其逃亡时之衣着，改着王服，涣然一新。何悔之有？何咎之有？

六四 涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。

依前后各爻辞意，“涣有丘”应作“涣其丘”。

文王脱险归来，使周之臣民欢欣鼓舞，一扫往日之忧愁，故称“涣其群”。此乃周之立国大事，故称“元吉”。“元吉”者，大吉也。

“涣其丘”，丘，甲骨文作，像山冈也，或意指岐山。岐山乃周之家山，《诗·鲁颂》有句：“后稷之孙，实为大王。居岐之阳，实始翦商。”今文王脱险返国，实有“山河重光”之感，故称“涣其丘”。但文王之所以得机逃归，确是“匪夷所思”，以其出乎意外，始料所不及也。

九五 涣汗其大号，涣王居。无咎。

鼓号音乐，古已有之。据报于民国二十年左右，中央研究院于河南安阳殷墟发掘古墓时，发现墓中殉葬之皮鼓。不幸于接触墓外

进入之空气时，该鼓鼓皮顿然化为尘埃而剥落。此爻言“大号”，可能是大型喇叭之乐器。于文王脱险返国后，曾接受全国人民盛大欢迎，并演奏鼓号。涣王之居，言历七年岁月王宫主人今日始返，真可称之为“蓬壁生辉”。如此喜事，何咎之有。


上九 涣其血，〔血〕去逖出。无咎。

据俞樾《古书疑义举例》，应增一“血”字，又小畜卦六四爻辞作：“有孚，血去惕出。”逖者狄也，狄，忧伤也。“血去”言患难已过，忧伤不再。又“血去狄出”乃古之成语，有“受难消灾”之意。当然无咎。


六十、节䷻ 亨。苦节，不可贞。

节卦六爻所言皆关乎君王及个人立身之道：应节制个人之欲求，节省财物以备不时之需。凡以节约为苦者必将遭遇恶果，故不可纵容之。但为坚守节义以致丧生者，虽不必过分加以鼓励，亦不妨赞美之。

初九 不出户庭，无咎。

户，甲骨文作，象半门之形，即一扇之门也。显然户为个人起居坐卧之房门，“不出户庭”即言“足不出户”。或出诸某种理由，而无丧乎个人行动之自由，故称“无咎”。

九二 不出门庭，凶。

门，甲骨文作，象两扇门，为人出入之通路也。“不出门庭”，可能出诸种种原因，但此爻言凶，或暗示文王被囚羑里，失去自由之事。作卦爻辞者每每于言辞中暗藏玄机，以影射文王与殷纣之间所发生之遭遇，其目的在惕励将来，防患于未然。此处“不出户庭”与“不出门庭”其取象或各有所指也。

六三 不节若，则嗟若，无咎。

不知节约必有嗟穷之日，此乃一通常发生之情况。凡不知自我节制者必为贪欲所困；凡不知节俭开支者他日也嗟叹穷困。“无咎”二字恐属误置。

六四 安节，亨。

凡安于节制与节俭者将无窘迫之困，故“亨”。

九五 甘节，吉，往有尚。

“尚”与“赏”同声通假。“甘节”即言甘心于节制与节俭，而不以为苦者，心安理得故“吉”。又凡甘愿坚持个人之操守，为忠、孝、节、义种种价值而牺牲生命者，应获社会或朝廷之褒赏。如比干苦谏以致剖心；箕子佯狂为奴而终于获封朝鲜；微子入狱而终于得承继殷后。故孔子赞之谓“殷有三仁焉”^⑦。

上六 苦节，贞凶，悔亡。

“苦节，贞凶”可具两重含义：（一）苦节者，以节制个人欲望为苦者，大都不愿自我节制，以致穷奢极欲导致灾祸，古代帝王如桀、纣可为例证。故本卦卦辞谓：“苦节，不可贞。”“不可贞”言“不合情理”，如英语之表达：not justified。（二）坚持个人之操守，不惜以身殉之。此辈仁人、烈士、忠臣、节妇皆出诸“不得已”。其风可佩、其情堪悯，故称“悔亡”。“悔亡”者，求仁得仁，无所遗憾之谓也。

六一、中孚䷼ 豚鱼，吉。利涉大川，利贞。

“豚鱼，吉”，盖以豚鱼祭祀，原为礼之薄者，但如祭者有中信之诚，则亦可感动鬼神，赐之以福也。据《国语·楚语》谓：“土有豚犬之奠，庶人有鱼炙之荐。”又据《仪礼·士昏礼》有：“其实，特豚合升，去蹄。举肺脊二、祭肺二、鱼十有四、腊一。”皆言礼之薄也。

祭祀邀鬼神之福可日日行之。但当务之急莫若救文王，消其牢狱之灾，故“豚鱼吉”之后继之以“利涉大川”。涉大川所以预期文王

之归来。此事则利于固执且持久以图之。故曰“利贞”。

初九 虞，吉。有它，不燕。

虞，备也。《国语》“晋语”曰：“卫文公有邢翟之虞。”言其有备无患也。“虞，吉”，言周应有所戒备以防殷纣之袭击，故称“吉”。“有它”，意指出乎意外之事故。国之防御应有万全之备，不许发生意外事故。如果有意外事故发生，则不安。“不燕”者不安也。

九二 鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾×与尔靡之。

“吾”字因“我”字而衍。“鸣鹤在阴”等四句乃协韵之诗。此言宇宙生类，“同声相应”、“同气相求”，父母子女，“同类相感”。又“鸣鹤在阴”之“阴”，使人易于联想及于幽禁之所，乃文王被囚之处。“和之”者，指文王希望与在周之臣民，暗通消息也。“我有好爵，与尔靡之”，靡者，摩擦以成声也。此言饮酒之杯爵相碰击而成声，是乃开怀畅饮，交杯为乐也。

六三 得敌。或鼓或罢，或泣或歌。

“鼓”与“罢”，“泣”与“歌”各为两相对比之辞：“鼓”者，鼓舞也；“罢”者，倦殆也。“泣”者，悲也；“歌”者，乐也。是故擒敌不必自满，而一味欢乐，应体认“得敌”不易，而悲乎死伤者之不幸。六三爻辞所以警惕周之臣民，不因小有所获而志得意满。

六四 月几望，马匹亡，无咎。

“无咎”二字，恐出于误置。亡马匹岂能无咎？有谓“月几望”为“月既望”者，“几望”为十五日前，“既望”为十五日后。总之，月在十五日左右为最明亮之夜，而马竟然亡失，是为人谋不臧。此爻辞意所以策励周之边防不可懈怠。月明中失马，乃边防不周之过也。

九五 有孚，挛如，无咎。

“挛如”者，言以绳索拘系人之手足使不得自由也。“有孚”岂指

被囚之文王乎？九五乃至尊之位，而当之者竟遭拘系之祸，是乃至不幸。居此困境之文王但求“无咎”，岂不哀哉！

上九 翰音登于天，贞凶。

《礼记·曲礼下》谓：“鸡曰翰音。”但未言鸡之牝牡。唯《尚书·泰誓下》有谓：“纣作奇技淫巧，以悦妇人。”又《牧誓》有谓：“牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索，今商王受惟妇言是用。”则此“登于天”之“翰音”，其所指者乃纣王所宠信之姐己也。姐己以妇人而干朝政，乃不祥之兆。故称“翰音登于天，贞凶”。《象传》亦谓：“翰音登于天，何可长也。”

中孚卦卦辞“豚鱼吉”其造语奇特，且与其六爻爻辞鲜有牵连，以致二千五百多年来《易》之注疏家异说纷纭。《彖传》作者^⑧有谓“豚鱼吉，信及豚鱼也”。“信及豚鱼”成何语言？岂忠信之道可及于豚鱼乎？后儒不思之甚，如刘向竟谓：“人君苟能至诚，万民必应而感移。”并引“中孚，豚鱼吉”为其立论之所本^⑨，岂非笑谈！

六二、小过䷛ 亨、利、贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下。大吉。

“可小事，不可大事。”审度殷周之间之情势，莫过于拯救文王出狱，兴周灭纣。此乃“大事”，但不可操切从事，应慎谋，相机而行之。机遇之来瞬间即逝，故必须把握时机以“遇之”，切勿坐失良机以“过之”。

“飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，此“飞鸟”实指曾诞生殷商始祖契之玄鸟。《诗·商颂·玄鸟篇》：

天生玄鸟，降而生商。

又《史记·殷本纪》云：

殷契母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴。见玄鸟堕其卵，简狄吞之，因孕生契。

是则殷商民族乃玄鸟之后裔。但今之纣王，

昏弃厥肆祀弗答，昏弃厥遗王父、母弟，不迪^②。今商王受弗敬上天，降灾下民……罪人以族，官人以世……乃夷居弗事上帝神祇，遗厥先宗庙弗祀^③。

是为自绝于上天神祇，故谓“不宜上”。“宜下”者非谓纣之爱民如子，乃言其暴虐人民，终有败亡之日。“宜下”者，言“宜下其王位”也。故卦辞称之为“大吉”。

初六 飞鸟以凶。

“飞鸟”意指“玄鸟”。玄鸟乃商殷民族之所出生之神祇也。“飞鸟以凶”，所以影射商殷王室历经二十八王，六百余年，今纣王无道，置玄鸟之后裔于凶危之境地。

六二 过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣，无咎。

爻辞暗示营救文王出狱，应以纣之嬖妇妣己为行贿之对象，是称“过其祖，遇其妣”。又应以纣之佞臣如崇侯虎、费仲、恶来为施贿之通路，是为“不及其君，遇其臣”，如此可免除纣之疑虑，故称“无咎”。

九三 弗过，防之。从，或戕之，凶。

如“弗过”，则必有所遇。如所遇者为“其祖”、“其君”，则应防其暴虐；如所遇者为“其妣”、“其臣”，则应相机行事。“从”者，纵也；戕，据许氏《说文》：“乃外臣来加害国君之意，故从戈。”据《左传》宣公十八年载：“邾人戕郕子于郕。”此处“或戕之，凶”，意指如有意派谍戕杀纣王，亦应知事机败露可能之恶果。无论其为“遇而防之”或

“从或戕之”皆“凶”。

九四 无咎，弗过，遇之，往厉，必戒。勿用永贞。

如“弗过”而“遇”者为纣王，当知己身入虎穴，处境危急，必须有所戒备，以防万一，故文王藉此警告闾夭、散宜生等辈“往厉，必戒”，即此项直接诉求，希纣王开恩释放文王，徒增罪戾而已，于事无补。“勿用永贞”即“千万勿用”也。

六五 密云不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。

此爻爻辞明示周之臣民应整军经武、蓄势待发，使殷纣枕席难安，不敢轻于来犯。持之以久，则纣将自败。届时，正好比闾夭、散宜生诸公在洞穴中弋射飞鸟，则飞鸟必难逃一死。弋射之事指鸟而言，商殷乃玄鸟之后，初六爻辞谓“飞鸟以凶”，正点明此事也。

上六 弗遇过之，飞鸟离之，凶。是谓灾眚。

“弗遇过之”言“不肯面对事实，而掉以轻心”之谓也。“飞鸟离之”言虽设下罗网，但竟然让飞鸟离去，不仅运气不佳，是为“凶”。且天“灾”将下降，鬼神将与惩罚，是为“眚”。小过六爻爻辞，因历来注疏家未曾识得“飞鸟”一辞之所指，以致牵强附会未得旨要。实则此六爻爻辞殆若文王于狱中所传递之谍报：将其所研判之殷周局势，通知在周之臣民。所以策励其臣民应持戒惧之心，不作谋刺纣王之计。且应整军经武，时时准备出发作战，庶几小其过失，待时观变，勿因小事以碍大事。

六三、既济䷾ 亨小、利、贞，初吉终乱。

既济六爻爻辞之主旨，策励周之臣民应努力不懈，以防可能之灾难，并应坚信上天之福善祸恶，周之禴祭（薄祭）胜乎殷卯百牛以祭其祖。且殷纣“沈酗于酒”（见《尚书·微子》），终日濡首（濡首者酒醉也），“何可久也”！

初九 曳其轮，濡其尾，无咎。

曳輿之轮，必因輿脱其輹。虽竭尽其力，但进度缓慢。小狐涉河，自不量力，竟濡其尾，有下沉之虞，实属轻举妄动。“曳其轮”、“濡其尾”所以能无咎者，以其终于渡过艰难，“既济”是也。

六二 妇丧其茀，勿逐，七日得。

茀，作箒、作髻、作发，异说纷纭。有谓茀为车后遮，或船上篷，亦有谓妇女所用之头饰或假发，莫衷一是。作爻辞者似乎认为茀之丧失无关重要，可任其自然，将于七日之间复得之。“七日来复”，于复卦《彖传》有谓：“七日来复，天行也。”天行者，顺乎自然之变化也。作爻辞者特举“茀”之象，所以警戒周之臣民，不可因小失大，浪费其力于不关重要之事物。“重要”与“不重要”亦有其形而上之理由，不可以等闲之形容词目之也。

九三 高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

高宗武丁乃商殷中兴之王。鬼方世居中国西北方。在夏曰獯鬻、殷曰鬼方、周曰玁狁、汉曰匈奴、魏曰突厥，即今内外蒙古及新疆之地。高宗为太子时，承小乙之命伐鬼方。故《诗·商颂·玄鸟》有：

受命不殆，在武丁孙子。武丁孙子，武王靡不胜。龙旂十乘，大糒是承。邦畿千里，维民所止。

又《商颂·殷武》有：

自彼氐羌，莫敢不来享、莫敢不来王，曰商是常。

又武丁执政约六十年，传至纣王约计两百年，而“伐鬼方三年克之”之事仍流传民间，足见其战争之惨烈与旷日持久。

“小人勿用”之言显然指当前之处境；武丁虽曾有赫赫战功，但今之殷王受沈湎酒色。而小人如崇侯虎、费仲之辈把持朝政，陷殷王朝于危险。故有“小人勿用”之呼吁。

六四 襦有衣袽，终日戒。

“襦”、“濡”同声通假。濡者浸水，船如浸水可能沉没。“衣袽”乃旧缁敝絮，用以塞漏，以免船沉。“终日戒”言随时警觉，以防不测。六四爻辞所以描述周之处境危艰。为防止殷纣发动征伐，周之边防不可懈怠。是故《象传》于六四之下注曰：“终日戒，有所疑也。”所疑者非他，乃殷纣之征伐也。

九五 东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

此所以鼓励周之臣民：祭祀鬼神不在牺牲奉祭之多寡，而重在与祭者之言行诚信如何。周之薄祭胜于殷之厚享也。

上六 濡其首，厉。

“濡其首”指殷纣沉湎于酒，终日酩酊，不自清醒。故该爻《象传》谓：“濡其首，厉，何可久也。”即言殷王朝支持不久长也。

又既济之组合，为一阳一阴相比，整齐有序。此项组合应视为象征宇宙创化中之特例，而非《易》言创化之常轨。《系辞传下》谓：“《易》之为道也，屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”今既济之组合，阴阳间而相比，称为“既济定”，实犯有“机械式决定主义”(mechanical determinism)之嫌。与《易》以变化为主不相容，故卦辞谓：“初吉终乱。”唯乱也方能提供机会，建立新秩序。在时空架构中，乱与新秩序交相替代而不息。宇宙创化之历程及人文社会之演变无不以“生生不已，新新不停”为主调。一旦停滞而不前进，则构成继续的大爆炸或者层出不穷之流血革命。大抵，“易穷则变、变则通、通则久”，久于其道，则又穷矣。所谓“既济定”者，乃蜕变之良机，创新之更端也。

六四、未济䷿ 亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。

小狐力弱不足以举其尾，“汔济”言于水涸时求济，终于以尾部浸水而未得济。“无攸利”言如此冒险而终于进退维艰，故曰“无攸利”。

初六 濡其尾，吝。

小狐涉济，虽在河水涸竭之时，仍有濡尾之厄，不可不慎也。

九二 曳其轮，贞吉。

睽六二有“见舆曳”，又大壮九四言“壮于大舆之輹”，是则曳轮之事，虽属意外，亦常有之。曳轮用力多而功效少，但如锲而不舍，必有助于舆之前进。故谓“贞”，贞者持久也。持久则“吉”矣。

六三 未济征凶，利涉大川。

当未济之时，文王被囚而周之国内群龙无首，而殷纣则虎视眈眈，其欲逐逐，周之国防堪虞。故称：“未济，征凶。”惟周之臣民所负最大之使命，莫如渡河灭纣。为求此一使命之实现，莫若协助文王早日出狱，渡黄河而归也，故称“利涉大川”。

九四 贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年，有赏于大国。

《竹书纪年》载“武丁三十五年周王季伐西落鬼戎”。又《逸周书》云：“武丁三十二年伐鬼方，次于邢；三十四年克鬼方，氐羌来宾。”是则“震用伐鬼方”与“高宗伐鬼方”为另一事件。以地理环境言，鬼方出没之区处于今陕西泾渭流域一带^④，适为周先公发祥之地。《史记·周本纪》：

公刘虽在戎狄之间，复修后稷之业：务耕种，行地宜。自漆度渭取材用。

又周之先公于殷高宗武丁时代，已有其土地、人民，且有武备。

据《诗·公刘》：

思辑用光，弓矢斯张；干戈戚扬，爰方启行。

是故于高宗伐鬼方之后，周先公公刘及其后代。与此一飘忽无常之游牧民族遭遇，经常作战。如《逸周书》所载属实，自武丁三十二年至三十四年确为三年。此三年长期战争，使氏羌臣服于商，因此周获殷赏，故称“贞吉，悔亡”。“悔亡”者，战争之惨烈与伤亡；“贞吉”者，大国有赏也。

六五 贞吉，无悔，君子之光有孚，吉。

“君子之光”似指周之先祖后稷，先公公刘、古公、王季之功德而言。“有孚”者辉宏光大先祖先公之基业也。果能如此，则“吉”而且“贞”矣。“贞”者，真正、持久之谓也。又此爻之“无悔”与九四之“悔亡”有别：“无悔”，问心无愧，无所疚悔也；“悔亡”应指有所悔而补过，故悔亡矣。

上九 有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。

“有孚于饮酒”言如饮酒符合法则，则无咎可言。如“濡其首”即言如饮酒而无所节制，以致终日昏沉，则有背法则。此项法则见于《尚书·酒诰》云：

诰教小子：有正有事，无彝酒。越庶国饮，惟祀。德将无醉……用文王教，不腆于酒。

其意盖谓：惟祭祀时可以饮酒，但以不醉为法则。“濡其首”言酒醉之人终日不清醒，则违背文王所订饮酒之法则，故谓“有孚失是”。此爻辞意在告诫周之臣民不得因酒误事，该爻《象传》谓：“饮酒濡首，亦不知节也。”所以斥责殷纣贪杯误国事之非也。

既济卦后殿之以未济，意义重大。此明示此一宇宙乃一“开放之宇宙”(an open universe)，与现代西方理论天文学之“宇宙大爆炸论”(The Big Bang Theory)不相容。大爆炸论假设此一宇宙为一有限的、封闭的、能量不灭的、因果昭然的宇宙。其时间有始有终，其空间有边有际。换言之，此一宇宙乃一既济即将到来之宇宙：始于大爆炸，终于大黑洞(The Black Hole)。

今《易》所提供之宇宙乃一未济之宇宙。于六十四卦、三百八十四爻有限系统中，以未济殿六十四卦之尾，所以明示六十四卦乃一开放之系统：可以反复其道，无穷推演。又此一开放之系统提示一无始无终、无穷无尽、创化生生、生生不息、新新不停、唯变所适、不可为典要之宇宙。正如佛学华严宗五祖澄观所阐发之“业用生生”、“无尽缘起”之“华藏世界”。此一华藏世界不受制于时间之久暂，不局限于空间之广狭。沤起沤灭、花开花落；出乎偶然、顺乎自然。无需假设一“大爆炸”、“大黑洞”，以导善良世人入于绝望的虚无飘渺之深渊。此一“业用生生”之“华藏世界”之所以如此者，由于“空有一际”、“事事圆融”之故。其详已略见于拙著《华严宗十玄门》、《断灭空与圆融哲学》等论著中^⑤。

注释

① Shakespeare, *Hamlet*, Act VI.

② 《史记·周本纪》。台北，商务。

③ 王国维：《殷周制度论》，见《观堂集林》。

④ 关于周易作者之思维反西方之因果决定论，请参看荣格在英译《易经》中所作之序言(C. G. Jung, Forward in *The I Ching on Book of Changes*, The R. Wilhelm Translation, Bollingen Series XIX N. Y., 1961).

⑤ 高亨《周易古经今注》卷一。北京，中华。

⑥ 据《史记·殷本纪》，高宗传至帝辛为八传。又据《周本纪》公刘传至古

公亦为八传。殷之高宗与周之公刘应为同时代人物。又据王国维《鬼方昆夷猃狁考》谓鬼方应在“西自沔陝，环中国而北，东及太行常山间”。见《观堂集林》。

⑦《孟子·尽心下》。

⑧ 请读者参考宋朱熹之《周易启蒙》及《周易本义》；明来知德之《易经来注图解》。此二人之失不仅止见于其所倡之“图书之学”，且其所言出处、进退之人生哲学，距原始儒家之“进德、修业”、“开物、成务”之精神甚远。

⑨ 关于西方文化以斗争为传统，请参考 Kurt Singer, *The Idea of Conflict*, Cambridge University Press, London 1949.

⑩ 参考《礼记·昏义》。

⑪ 此项告诫之辞仍流行于民间。

⑫ 马王堆帛书“六十四卦”释文见《文物》，一九八五年，第三期。

⑬《论语·宪问》。

⑭ 丁寿昌：《读易会通》卷二，页一八三。台北，大孚。

⑮ 郭京《周易举正》中亦言，“言”乃“之”之误。

⑯ 干宝《易》注见丁寿昌《读易会通》卷二，页一八六。台北，大孚。

⑰ 高亨：《周易古经今注》卷一，页一八二。北京，中华。

⑱ 请参考董作宾：《武丁日谱》，见《殷历谱》。台北，艺文。

⑲ 陆德明《经典释文·周易部》：“匪人，王弼作‘匪人，凶’。”

⑳《史记·殷本纪》。

㉑《论语·季氏》。

㉒ 晏婴《晏子春秋》内篇《谏》上。

㉓《论语·泰伯》。

㉔ 伯邑考乃文王之长子，曾当人质、为殷纣驾车，周曾献洛西之地，皆见《史记·殷本纪》。

㉕ “亿丧贝”，见震卦六二爻辞，亿者十万也。

㉖《史记·殷本纪》。

㉗ 见《尚书·大诰》：“兴我小邦周。”

②⑧ 见《诗·大明》：“大邦有子，倪天之妹。”

②⑨ 《论语·雍也》。

③⑩ 《礼记·文王世子》。

③⑪ 据《史记·殷本纪》：“以西伯昌、九侯、鄂侯为三公。”

③⑫ 某君文见《考古》一九七三年第二期。

③⑬ 《论语·公冶长》。

③⑭ 韩婴：《韩诗外传》卷八。

③⑮ 高亨：《周易古经今注》第五篇，页一一〇。

③⑯ 王引之：《经义述闻》，《皇清经解》本。

③⑰ 朱芳圃：《甲文考略》。

③⑱ 《中庸》。

③⑲ 《孟子外书·文学篇》作“不事王侯，高尚其志”，见近人《杨树达文集》之十三《周易古义》，上海古籍出版社。

④⑩ 《仪礼·士昏礼》。

④⑪ 见《吕氏春秋今注今译》卷二十二《慎行论》。台北，商务。

④⑫ 《周礼·冬官考工记》。

④⑬ 《墨子·非儒》。

④⑭ 又《后汉纪·献帝纪》中引文亦同。

④⑮ 董作宾：《殷历谱》、《帝辛日谱》，《董作宾先生全集》下编卷九。台北，艺文。

④⑯ 《荀子·大略篇》。

④⑰ 《论语·子路》、《礼记·缁衣篇》。

④⑱ 《山海经》之《西次三经》、《海内北经》、《大荒西经》以及《山海经校注》。台北，里仁。

④⑲ 卫挺生：《穆天子传今释》。台北，文化。

⑤⑩ 《尚书·西伯戡黎》。

⑤⑪ 关于羿射落九日故事，除见于《山海经》之《大荒南经》、《海外东经》、

《大荒东经》外，并见于《楚辞·天问》、《淮南子·天文篇》。

⑤② 《论语·微子篇》。

⑤③ 《论语·子张篇》。

⑤④ 朱骏声：《说文通训定声》。台北，世界。

⑤⑤ 《礼记·表記》。

⑤⑥ 见董作宾《全集》乙编。台北，艺文。

⑤⑦ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition, pp. 21—27. The Free Press, New York, 1979.

⑤⑧ 参考王国维：《说自契至于成汤八迁》，见定本《观堂集林》上。台北，世界。

⑤⑨ 《礼记·祭法》。

⑥① 《尚书·西伯戡黎》，纣王答言。

⑥② 司马迁：《史记·日者列传》。

⑥③ 《孟子·滕文公上》。

⑥④ 朱骏声：《六十四卦经解》页二一二。北京，中华书局。

⑥⑤ 王国维：《观堂集林》。

⑥⑥ 高亨：《周易古经今注》卷四，三〇七～三〇八页。

⑥⑦ 董作宾：《甲骨学六十年》。台北，艺文。

⑥⑧ 见《后汉书·郑兴传》。

⑥⑨ 见于《论语·子罕》：“子畏于匡。曰文王既没，文不在兹乎……”又见于《泰伯》：“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。”

⑦① 见《论语·子张》。

⑦② 见《孟子·尽心下》。

⑦③ 见前书。

⑦④ 王国维：《释礼》见《观堂集林》卷三。台北，世界。

⑦⑤ 司马迁：《史记·天官书》。

⑦⑥ 王国维：《商三勾兵跋》，见《观堂集林》卷三。

⑦⑤ 荀子：《非十二子篇》。

⑦⑥ 王国维：《商三勾兵跋》，见《观堂集林》卷三。

⑦⑦ 《论语·泰伯》。

⑦⑧ 朱骏声：《六十四卦经解》，二五八页。北京，中华。

⑦⑨ 《论语·微子》。

⑧⑩ 朱骏声认为“彖曰象曰，郑康成所加”。此言值得参考。此言见朱氏《六十四卦经解·易例发挥》。

⑧⑪ 刘向：《新序·杂论篇》。

⑧⑫ 《尚书·牧誓》。

⑧⑬ 《尚书·泰誓上》。

⑧⑭ 王国维：《鬼方昆夷獯豻考》，《观堂集林》。

⑧⑮ 程石泉：《思想点滴》。台北，常春树书坊。

第四章 释 乾 坤

弁 言

总六十四卦而言，不外阴阳两爻之组合而已。阴阳者乃创化生生之资源也。创化生生，与时偕极，是故时之为用大矣哉！（《易》卦《彖传》言“时义”或“时用”者计十二卦。其涉及时之变化如随顺、反复、革故、鼎新、终始者共二十九卦）阴阳布濩、乾坤起用，其盈虚消息、革故鼎新、反复终始者，皆所以彰阴阳之爱德，显乾坤之体用者也。

中国哲学兼儒道两家自始不犯古代印度哲学家“四大”之谬见，以地、水、气、火为万物之质料，亦不陷于古代希腊自然哲学家之谬见，如泰勒斯（Thales）以水为万物之原始物质，或者如赫拉克利特（Heraclitus）以火为万物之基因。更无现代西方科学家所持“科学唯物论”（scientific materialism）之执见，以为此处有一独立存在、客观的物质世界^①。

中国先哲以乾坤为宇宙，而宇宙乃创化历程中所显现之时间功能及空间功能也。时间空间原不可分割，但为语言方便起见，世人谓“古往今来谓之宇”、“上下四方谓之宙”。有乾而无坤，是为“亢龙有悔”。“亢龙有悔”者伴侣丧亡之象也。有坤而无乾，则“龙战于野”。“龙战于野”者，乃“嫌于无阳”，于是求偶于阳也。盖创化生生

必赖“乾坤相与”、“天地交泰”、“阴阳合德”、“刚柔有体”。中国思辨哲学中之两元乃“体用不二”之两元，非甲乙斗争之两元也。又此两元彰“相辅相成性”(complementarity)，避“相互排斥性”(mutual exclusiveness)②。

又中国《易》学中“创化生生”之义尤重“保合太和”。“保合太和”者“全体和谐”也。“全体和谐”虽有大小范围与层次之分。但必先有“全体和谐”方得言乎较小范围或较低层次之和谐。如无和谐，则创化生生几乎息矣。是故《易·系辞传》有言“乾坤成列，《易》立乎其中”，又谓“乾坤其《易》之缊邪！《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”③。

人生天地之间，因日月而有昼夜，因四时而有寒暑，因天生智慧而参与宇宙之创化。姑不论习得之技术如何增进人类之福利，但必须保持宇宙之大和谐，方不致自毁天地，使人类相与同归于尽。此正现代人所大声疾呼之“保持宇宙生态平衡”者是也。

此项天、地、人三者相应和谐，即《易·系辞传》中所言“三才之道”也，乃中国人文化创造之主要精神。而近代西方哲学之两元论，在思想上往往陷于心物、主客、内外、能所、人与自然种种对立，并推而广之，于社会人群中夸张阶级冲突、两性冲突、政府与人民、法律与自由种种冲突。此终将有损天、地、人三者之和谐。

是故当此追求生态平衡之时，彰明天地覆载万物、阴阳抚育万物、乾坤以美利天下之理，或可有助于中国人重振《易》重创化生生之哲学智慧。如中国人得恢复其固有之信念：参天地之化育而以保合太和为本，其有助于维持世界和平秩序，岂容忽视哉？

乾 ☰ 元、亨、利、贞。

健 元亨利贞。(湖南马王堆汉墓中帛书《易经》：乾作健，亨作享④。古文书法有异，但通假。)

元 据何休注《春秋公羊传》谓：“变一为元。元者，气也。无形以起，有形以分。造作天地，天地之始也。”⑤何休释“元”为气，开宋儒以后阴阳二气之说，实非《周易》之本义。实则“元”者，始也。此始者，乃现行世界之始也。亦即现行时间之始也。如以“元”为气，则《易》有涉及机械唯物论之嫌。

亨 通享。甲文亨作𠂔，金文作𠂔，象进献贡物之事，后衍生为“保有”或“享有”之义。亨又有上下交通、来往不穷之义。俗语所谓“万事亨通”者也。

利 指当此最佳之时会：如“利涉大川”、“利见大人”、“利建侯”、“无不利”、“无攸利”等等，利者皆指“变而通之”之谓也。

贞 贞者正当其时，正当其事，正当于义，或正当于不义。因种种情况之不同，故有“贞吉”、“贞凶”、“贞吝”、“贞厉”之别。坤言“利牝马之贞”，指牝马应顺从伊犁马（不去势之种马）⑥，所以保持其优良之品种。据甲骨文“贞”又有卜问之义。卜问之目的在祛疑，是故“贞吉”、“贞凶”、“贞吝”、“贞厉”各指祛疑之程度而言。

初九 潜龙勿用。

《象传》：潜龙勿用，阳在下也。

《文言传》：潜龙勿用何谓也？子曰：“龙德而隐者也。不易×〔见〕乎世，不成乎名，遯世无闷。不见〔乎世〕而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”

【解】“易”为“见”之错简，盖以形近而误。依下文“不见〔乎世〕而无闷”得知上文“不易”中之“易”字必为“见”之误。且“不易乎世”不成文理。又“乎世”二字因上文而遗漏，应补而正之。

《文言传》：潜龙，勿用，下也。

《文言传》：潜龙勿用，阳气潜藏。

《文言传》：〔初九〕潜之为言，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。

【解】依上下文理[初九]二字补入。于初九《文言传》一再言“阳在下”、“龙德隐”。作者于弁言中历言乾者时间功能，而坤者乃空间功能也。应用之于人事，则乾指当事人所处之时会，而坤指当事人所居之地位。初九为卦之始，居于下位。虽当位者为乾之阳刚，具有圣贤之德，但其未当九五之位不得为圣，故退而居于贤者之位。故有“不见乎世，不成乎名，遯世无闷”之称许，并赞之为“潜龙”。惟贤者虽隐，仍不废其学、问，修其学、问、居、行，盖有所待。《文言传》之所言可与《礼记》中《儒行》、《中庸》及《学记》各篇相参证。又古之作《易》者以圣贤为“人中之龙”(paragon)，故以龙喻之⑦。

九二 见龙在田，利见大人。

《象传》：见龙在田，德施普也。

《文言传》：[九二]曰：“见龙在田，利见大人，何谓也？”子曰：“龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨。闲×[闭]邪存其诚。善世而不伐，德博而化[成]。《易》曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也。”

【解】文字：[九二]依前后文理应补入。“闲”乃“闭”之误。盖以形近。又“德博而化”下缺一“成”字。“善世而不伐”、“德博而化成”乃平行对句。训诂：“庸言之信，庸行之谨”中“之”字应作“以”字解。而“庸”乃“用”也。即言“用言以信，用行以谨”。又“闭邪”者，即言凡能拒绝邪言邪行者，方足存其诚。“邪”与“诚”不相容也。邪，不正谓之邪。

《文言传》此节所言仍以贤人居下位所可行之事，即所谓“善世而不伐，德博而化成”之谓也。

《文言传》：见龙在田，时舍也。

【解】时舍者，暂时滞留之处也。龙虽水物，但以上天从云为是。在田者，乃居于民间，君子虽居于民间，但得以化民成俗也。

《文言传》：见龙在田，天下文明。

【解】 以贤人虽在下位，足以化成天下。故曰“天下文明”。

《文言传》：《易》曰：见龙在田，利见大人，君德也。

【解】 此节已见前文，此处重复。足见《文言传》非成于一时代一人之手。乃百衲本，虽见重复，后人亦不加校正。

九三 君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。

【解】 此一爻辞读法颇多争论。唐郭京于《周易举正》中，力言“夕惕若”应断句。并举离六五“戚嗟若”、“出涕沱若”，巽九二“用史巫纷若”，节六三“则嗟若”为证。郭京之见可取。依文理“厉”亦应断句。复六三“频复厉无咎”。遯初六“遯尾厉”。睽九四“睽孤遇元夫，交孚厉无咎”。凡此“厉”都为单独之辞，应作句。又下《文言传》谓：“君子进德修业，故乾乾，因其时而惕，虽危，无咎矣。”可谓此一爻辞之正解。“乾乾”者“刚健自强不息”也。

《象传》：终日乾乾，反复道也。

《文言传》：九三曰：“终日乾乾夕惕若，厉，无咎。何谓也？”子曰：“君子进德修业，忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与[研]几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，居下位而不忧。故乾乾，因其时而惕。虽危，无咎也。”

【解】 缺一“研”字。“知至至之，可与[研]几也。”方得与“知终终之，可与存义也”相互平行对立。“研几”二字见《系辞传》。“几”者存亡得失之机会与遭遇也。《系辞传》曾言：“几者，动之微，吉之先见者也。”故机遇与卜筮有关^⑧。

《文言传》：终日乾乾，行事也。

《文言传》：终日乾乾，与时偕行。

《文言传》：九三重刚而不中，上不在天，下不在田。故乾乾，因其时而惕，虽危，无咎矣。

【解】 此节与前文近乎重复。“上不在天，下不在田”意指卦之

初爻为田或为地，而上爻为天为云。今九三居九二之上，故谓之“重刚”。但上不在天，亦不在田，处境危险，故不得不终日乾乾。此与《系辞传》言“三多凶，四多惧”之义相吻合。

九四 或跃在渊，无咎。

【解】 水深处为渊，如《诗》言“如履薄冰，如临深渊”。言应小心谨慎为宜。

《彖传》：或跃在渊，进，无咎也。

《文言传》：九四曰或跃在渊，何谓也？子曰：“上下无常，非为邪也，进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。”

《文言传》：或跃在渊，自试也。

【解】 前言：“君子进德修业，欲及时也。”再则曰：“或跃在渊，自试也。”皆指君子之志在进取，由九四上进为九五。而九五有“飞龙在天”之象，是故有由贤者而进入圣人或大人之象。其成败未可必，故“或之”。“或之”者疑之也，但贤者与圣人皆为人中之龙，何疑之有？

《文言传》：或跃在渊，乾道乃革。

【解】 九四为由内卦而入于外卦，由贞而入于悔，由下而入于上，皆变化之道。正如革卦九五所言“大人虎变”，上六所言“君子豹变，小人革面”。“乾道乃革者”即“乾道乃变”也。贤者或君子得为人君或圣人，岂能无变化乎！

《文言传》：九四重刚而不中。上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。

【解】 前于九三已言“九三重刚而不中，上不在天，下不在田”，今于九四加以“中不在人”。查《易》“六画而成卦”，又查《易》“有天道焉、有人道焉、有地道焉，兼三才而两之，故六”（见《说卦传》）。治《易》者皆以三爻、四爻为人爻，今谓九四为“中不在人”，殊不应理。

又前已言《文言传》非成于一时代一人之手，乃百衲本也。今又于乾之九四言“中不在人”，极不应理。宋儒欧阳修于《易童子问》中谓“十翼之言丛脞且杂乱无章”，良有以也。

又今据湖南马王堆帛书中《周易》部分，并无《文言传》。自司马迁作《史记》时方列举《序》、《象》、《彖》、《系辞》、《说卦》、《文言》诸篇名，并未言此乃孔子之作，更无“十翼”之称谓。司马迁《史记》之完成约当西历纪元前之一百年，而马王堆帛书之随葬入土，约在纪元前一六八年，相距约迟七十年。《文言传》经后儒之集结，应在此七十年之间。

九五 飞龙在天，利见大人。

《象传》：飞龙在天，大人造也。

《文言传》：九五曰：“飞龙在天，利见大人，何谓也？”子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”

《文言传》：飞龙在天，上治也。

《文言传》：飞龙在天，乃位乎天德。

《文言传》：[九五，飞龙在天，利见大人。]夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违；后天而奉天时。天且弗违，而况于鬼神乎。

【解】“夫大人者”之前依文理，应有“九五，飞龙在天，利见大人。”方得互相衔接。又《文言传》前节之所言“同声相应，同气相求”，“云从龙，风从虎”，“圣人作而万物睹”者，孔子心中或有所指。孔子前于《易传》、《论语》、《中庸》中盛赞尧、舜、禹、汤（革卦卦辞有谓“汤武革命，顺乎天而应乎人”）、周之文王与周公，又据历史所称古代圣人各有贤佐，如稷、契、皋陶、伊尹、甘盘、吕望诸人。此之所谓“云从龙，风从虎”。言在上则获治，在下则化成。即言圣人作而天下文明，盖因有贤者在下为之佐也。圣与贤乃得“同声相应，同气

相求”。

又《文言传》所言“大人与天地合其德……与鬼神合其吉凶”云云，不背孔子“天人合德”及“神道设教”之旨趣。所谓天人合德者，即言智者言天未尝离乎人，言人亦未尝离乎天。盖以人居天地之间（“天、地、人，三才之道”）故尔以上为天，以下为地；故尔有四时寒暑；故尔有日月昼夜；故尔有生、长、老、死。所谓“神道设教”者，所以使世人明乎养生送死之责任与义务，彰人道之善良。庶几人人得因宇宙生生之德而不朽。此乃《系辞传》之所言“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”之谓也。

上九 亢龙有悔。

《象传》：亢龙有悔，盈不可久也。

《文言传》：上九，亢龙有悔，何谓也？子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

【解】“贤人在下位而无辅”之言似有语病。若以此言针对“亢龙”，于意则可取。盖亢之为言高傲、独断、自专之谓也。如帝王如此，试问在下之贤者如何能尽其辅佐之责？“亢龙有悔”即言其高傲、独断、自专，故动而有悔矣。

《文言传》：亢龙有悔，穷之灾也。

《文言传》：亢龙有悔，与时偕极。

《文言传》：[上九，亢龙有悔]，亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣人乎，知进退存亡[得丧]而不失其正者，其唯圣人乎！

【解】文字：依上下文理，应有“上九，亢龙有悔”及“得丧”等文字，故补入。

就文理言，《文言传》此节之所言实兼指人事之得失、丧亡、进退、伸屈，历史之穷、通、变、久，及宇宙之盈、虚、消、息。所谓“知进退、存亡、得丧而不失其正”，所谓“穷之灾也”，又所谓“盈不可及”、

“与时偕极”，皆兼人事、历史、宇宙而言之者也！

用九 见群龙无首，吉。

【解】 用九与用六，只见于乾坤两卦。用九用六者即言九与六皆可变。而七与八不可变。其故盖以阴阳老少之间有变化，有则为程度之增减之变，有则为性质之变，于是老阳与老阴变，而少阴与少阳不变^⑨。

又“见群龙无首”乃是乱象，乱而至乎其极则穷矣。但穷则求变，变而能通，通则尽利矣，是故言“吉”。当乱世唯君子足以拨乱反正。《系辞传》有言：“君子见几而作，不俟终日。”即此之谓也。

《象传》：用九天德，不可为首也。

《文言传》：乾元用九，天下治也。

《文言传》：乾元用九，乃见天则。乾元者始而亨者也。利贞者性情也。乾始能以美利利天下。不言所利，大矣哉！

大哉乾元！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。君子以成德为行，[终]日可见之行也。

【解】 文字：“乾始能以美利天下”，原文多一“利”字，或出于抄书字之误置；又“君子以成德为行”下缺一“终”字。“终日”二字见九三爻辞，并见《象传》及《文言传》。

意义：此节《文言传》之前段所以解释乾之卦辞：元、亨、利、贞四德。而归结于“乾始能以美，利天下”，是则古圣先哲认宇宙创化之目的，在能美化万物，而有利于天下之群品万族，和平共处，而“保合太和”（comprehensive harmony）。又此项生生不已，新新不停之创化，大公无私，尽情施予，而不言其所利，故其德大矣哉！此显然与道家所言“天地不仁，以万物为刍狗”者异趣。岂道家之所言乃宇宙创化历程中销毁之层面，而易学家之所言者乃其创新之层面耶。

又所言“大哉乾元”以下一节，颇与乾之《彖传》中所言者相重叠。又“大哉乾元”、“云行雨施”并见于《文言传》及《彖传》。再如“六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也”，与《彖传》之“六位时成，时乘六龙以御天”亦相类似。据此推知《文言传》与《彖传》或许有承袭之关系。

又《系辞传》中曾谓“知者观其彖辞，则思过半矣”。是则《彖传》之作恐早于《系辞传》。又鉴于《文言传》虽有征引孔子之言辞，但其行文丛脞且无章法，又有抄袭《彖传》之嫌，恐其成书应在马王堆帛书殉葬之后，约当汉文帝时（西历纪元前一百八十年左右），或在汉宣帝时，传《易》者杨何及其门弟子之所集结，约在西历纪元前后十年之间。又帛书中并无《文言传》。《文言传》恐系晚出。

《彖传》：大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命；保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

【解】《彖传》出于何人之手，因无历史记录，殊难稽证。惟今之《系辞传》中已言“知者观其彖辞，则思过半矣”（帛书中亦然）。是则《彖传》先乎《系辞传》矣。可惜马王堆帛书中并未见有《彖传》。

又《系辞传》中多有征引孔子之言者，《文言传》亦有数处孔子之言，其见于乾卦者有六次，而《彖传》中则无征引孔子之言者。司马迁与班固虽未明言孔子作“十翼”，但暗示《彖传》与《文言传》出于孔子。司马氏与班固之说，皆足以存疑。

《彖传》赞乾元谓“万物资始”，《系辞传》谓“乾知大始，坤作成物。”所谓“始”者时间之功能也，“终”亦时间之功能也。凡“成变化，行鬼神”必赖时间。乾元为时间之始，同时亦为万事万物之始。无万事万物则宇宙死寂，时间不生作用矣。

“乃统天”，此三字含义深远。夫吾人认知时间得自观察天文，所谓“观乎天文，以察时变”者也。如因日月运行而知昼夜；因寒暑

更迭而知四时。凡此皆就吾人所居之地球立论，盖推而广之，则有恒星太阳、银河系统、星云系统等等，皆可称之为天。惟《周易》或成于殷周之际，作《易》者尚不知有太阳系之九大行星，遑论银河系统与星云系统。但于乾元赞之为“万物资始”，是则古人于日月星辰万物之外，更推知有“乾元”、“坤元”，以彰“时”、“空”之用矣。

“大明”者太阳也，终始者昼夜也。因之代表天、地、人三才之卦，亦随乾坤之运行而生变化。此之所谓“时乘六龙以御天”也。

宇宙因乾元之启运，开创化之机，得使万物完成其自然之性（“成性”），个体特征赖以显著，此之所谓“各正性命”者也。

个体与个体之间相依相成，纵然相互间成强烈之对比，亦必须“保合太和”，方得共存共荣。

“利贞”者各人依其所作之贡献，以享受其福祉之利，此乃个人之事业也。

唯古之圣人创造种种文化事物如结绳、网罟、耕耒、舟楫、服牛、乘马、杵臼、弧矢、宫室、棺槨、文字、衣裳、市场及婚丧制度等等，以为民利。至乎尧、舜、禹、汤、文、武、周公更建立礼乐之教，使人性抵于至善至美。是为“天下化成”、“万国咸宁”。

又古人对于宇宙之认知，虽不必如现代实验天文学家及理论天文学家之精密（即言彼等有测量之数据而已），但古《易》学家之想象仍有足多者。如《系辞传》有谓：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。”又谓：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。”凡上所言指居天地之间其直接影响人之生活者，莫过于天地、日月与四时寒暑。此处所谓“天”者，指覆盖于地球之上（古谓之“盖天论”）且包括日、月、星辰（见于丰卦有“日中见斗”、“日中见沫”，“斗”与“沫”皆星座也。）之大宇宙也。又古人所谓地，指吾人所托生之地球也。姑无论其为大宇宙或为地球，古人称之为“法象”，赞之以“广大”，稽其功能则为创化生生。此项宇宙观不同

于古印度或古希腊学人之重视构成宇宙之基本质料，如地、水、气、火等之开后世“唯物论”或“原子论”之先河也^⑩。

坤 ䷁ 元、亨，利牝马之贞。君子有攸往。先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安，贞吉。

马王堆帛书《易经》：“坤”作“𡩁”，“丧”作“亡”。何以“坤”作“𡩁”，不得其解。或疑“𡩁”乃古之“顺”字。坤卦《文言传》有谓：“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其由来者渐矣！由辩之不早辩也。《易》曰：‘履霜，坚冰至。’盖言顺也。”又“顺”与“坤”乃双声字，可以通假。

【解】 坤之卦辞之元、亨、利、贞皆同于乾之卦辞，但于“贞”字加以形容辞“牝马之”三个字。牝马者，母马也。据《说卦传》谓：“乾为马，坤为牛。”今坤取象以马，盖以马属地类。马性温顺，可日行千里，与龙之上于天与云为伍异趣。唯此牝马应具忠贞不二之品德。据《黑鞑事略》谓中国东北边疆民族鞑子之畜马，以“其牡马留十分壮好者做伊刺马种，其余牡马去其势（名之为“骗了”），所以无不强壮也。伊刺马公马不曾骗，专管骡马群，不入骗马队。骡马骗马各自为群队。又其骡马群中每伊刺马一匹管骡马五六十匹。骡马出群，伊刺马必咬之、踢之，使其归队。如它群伊刺马逾越而来，此群伊刺马必咬之、踢之，使去”^⑪。

《黑鞑事略》之所载恐后古代畜马者所惯用之选种之技术，与今之优生学说相表里。于坤卦辞四德之中特于“贞”字上冠以“牝马之”三字，正所以彰显坤之性质以柔顺忠贞为特征。此所以别性质，非所以寓褒贬也。望国人勿为西方“女权主义”（feminism）所惑，而无视阴阳、乾坤、刚柔之别，正所以互相诱惑，互相喜悦，乃至“男女媾精”，生生其德者也^⑫。

于宇宙创化历程中，万类群品无不企求依其最优良之品种而

再生(reproduction)。孔子于乾元赞之以“能以美利天下,不言所利,大矣哉”(乾元无私利);于坤元则赞之以“阴虽无成,有美含之……美之至也”。盖天地之间乃群品活动之场所,各因其色调、声音、臭味、姿态、触感及意愿,而生“同声相应”、“同气相求”、“同情相感”、“同好相与”与种种相互反应。导致“阴阳电触”、“刚柔合德”、“牝牡相接”、“雌雄交尾”、“男女媾精”。因之代代相传、生生不息。此之所谓“天地之大德曰生”而“生生之谓易”。孔子已赞之矣!

“君子有攸往”,据《尔雅·释言》谓:“攸,所也。”“攸”为介辞,言“君子有所往”谓其行也似有所得,不落空。

“先迷后得主”似指牝马而言。主者,伊刺马为骡马群之主。骡马因失群而后归队。“利”字乃衍文。盖坤卦之元、亨、利、贞四德前已列举,唯“利”之下增“牝马之贞”而已。

“西南得朋,东北丧朋”据《淮南子·诠言训》言:“阳气起于东北,尽于西南。”此言正所以描写太阳(《易传》中称之为“大明”)朝升于东北,夕入于西南。如以居黄河之北,殷之首都安阳、或周之旧都丰镐而论,日出在其东北方,而日入在其西南方。“得朋”、“丧朋”者指“得阳”、“丧阳”。而坤之所求者阳也,因“嫌其无阳”,故“龙战于野”,见上九爻辞。又三国时代荀爽注《文言传》,亦谓“天玄地黄,天者阳,始于东北。地者阴,始于西南”。

又“得朋”、“丧朋”亦可因牝马走向而定。如牝马奔向东北,是为入于阳,是为“得朋”。如驰向西南,则入于阴,而重阴不愜,是为“丧朋”。

又蹇卦卦辞亦作“利西南,不利东北”,又解卦作“利西南,无所往”。或疑“利西南”乃殷周之际常语也。汉民族文化由黄河流域经汉水及淮水侵入长江流域,再由长江中下流侵入吴、越、云、贵。(两广者乃古之越国,南越王赵佗葬于广州。)“利西南”者,所以开辟疆

土，此其谓欤？

初六 履霜 坚冰至。

《象》曰：履霜 坚冰至，阴始凝也。驯至其道，至坚冰也。

《文言传》：《易》曰[初六]履霜 坚冰至，益言顺也。[子曰]：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。”

【解】 坤《文言传》中语句多所错乱。依乾卦《文言传》之例，“履霜”之前应有“初六”两字。而“积善”之前应有“子曰”两字。又“辩”、“辨”或“变”皆因同音可以通假，辩者变也。君变或臣变，父变或子变，如能即早，当不致有臣弑其君，子弑其父之事矣。孔子之言旨在防患于未然，其道无他，积善而已。

六二 直、方、大。不习 无不利。

【解】 “习”字乃“窞”之误，益因形近致误。“窞”乃古之“坎”字。“窞”者坎也，“坎”者窞也，“窞坎”或“坎窞”乃联结辞也。

直、方、大皆为空间之特性。直者直线(lines)。方者成三角、四角、或多角形、或圆、或椭圆形之场，或面积(field or area)。大者扩展中之领域(extension)也。“不习”即“不窞”，即言地之平坦，无窞阱，故“无不利”。

《象传》：六二之动直以方也。不窞(原作“习”)，无不利，地道光也。

【解】 “不习”应作“不窞”。“不窞”，无陷阱也，故地道光。

《文言传》：[六二]直、方、大。不窞无不利，则不疑其行也。[子曰]：“直其正也；方其义也；君子敬以直内，义以方外，敬义立，则德不孤。”此乃就道德含义以释“直”、“方”二字者。

【解】 比照乾卦《文言传》，“六二”及“子曰”应补入。“不习”乃“不窞”之误。不窞则地道光，则不疑其行矣。换言之即言君子可直行其正，而无所顾虑也。据马王堆《帛书易传·二三子问》引孔子

言，谓：“吾观其德义耳。”此节孔子所言“直其正也，方其义也……”云云，正所以证明赞《易》专从道德含义立场，加以发挥。夫直、方、大乃空间之特征本无所谓之道德含义，但经孔子一赞，道德含义昭然若揭。

兹据《礼记正义》引郑玄注曰：“直也，方也，地之性。此爻得中气而在天上。自然之性广生万物，故生动直而且方。”又据清朱骏声于《六十四卦经解》谓：“径行曰直行，横行为方行。”凡此足以证明，汉之郑康成及清之文字学家朱骏声皆知“直”、“方”为空间之性质，尚不知“大”亦为空间之性质。“大”者空间之扩延(extension)也。今之量子物理学家不承认有一预存之绝对空间，囊括万事万物于其中。所谓之空间，因星云世界而有。而星云世界正以无比之速度向四面八方扩展(the expanding universe)，而无止境。请参考英国理论天文学家爱丁顿(A. Eddington)及琼斯(James Jeans)之著作。《彖传》于乾赞其“广大悉备”，于坤赞其“含宏光大”，大者，即无止境之扩延也。

六三 含章可贞，或从王事，无成有终。

《象传》：含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。

【解】 含章可贞，指地道而言。必待春、夏、秋、冬方得生长、茂盛、衰歇、丧亡，此所谓“以时发也”。“或从王事，知光大也”云云，《象传》作者未得六三爻辞之确解。

《文言传》：「六三」阴虽[无成]，有美含之。以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。

【解】 以乾卦《文言传》中例证，坤卦《文言传》应补入“六三”及“无成”二辞。又六三爻辞中已言“或从王事，无成有终”，故《文言传》应作“地道无成，而有终也”。“代”字乃衍文。又六三爻辞“含章可贞”，章者，美也。含章者，含美也。“可贞”者可贵也。“或”之为

言，疑之也。所疑者乃“从王事”也。夫六三居于地之上，人之下，不可从事于自试为王。如妄自尊大，不仅无成，且将命终。故《文言传》中言六三居于“地道”、“妻道”、“臣道”，不得自专为王以有成也。下言“天地变化”云云，疑为孔子之言。六三阴居阳位故称变化。又以六三居地之上，故草木蕃殖，但六三居人之下，且又以“三多凶”之理，故孔子称之为“天地闭，贤人隐”。即言贤者怀其宝，而隐于世矣。

六四 括囊，无咎、无誉。

【解】 括囊者乃有纽扣之肩包或背袋。以其有纽扣，囊中物不出。其象征之意义：谨言慎行之人，庸庸碌碌，与世浮沈。或者如孟子所言乡愿之辈，姝姝暖暖，以媚世人。《荀子·非相篇》有言曰：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸。言虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉。观人以言，美于黼黻文章。听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之于言无厌。鄙夫反是，好其实不恤其文，是以终身不免埤污庸俗。故《易》曰：‘括囊，无咎，无誉。’腐儒之谓也。”荀子之言可谓得其旨矣。

六五 黄裳元吉。

《象传》：黄裳元吉，文在中也。

【解】 六五居中，《象传》云“文在中也”，并无新义。

《文言传》：[六五]君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

【解】 依前例应有[六五]二字。又依乾卦《文言传》之例，所言“君子黄中通理”云云，或为孔子答问之言。又六五爻辞“黄裳元吉”见于《左传》昭公十二年所征引并作如下之解释：“南蒯之将叛也……南蒯枚筮之，遇坤䷁之比䷇，曰‘黄裳元吉’，以为大吉也，示

子服惠伯曰：‘即欲有事，何如？’惠伯曰：‘吾尝学此矣！忠信之事则可；不然必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰黄裳元吉。黄，中之色也；裳，下之饰也；元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者，弗当。且夫易不可以占险。将何事也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮，犹有阙也。筮虽吉，未也。’”上引《左传》故事有待解释：

南蒯者乃季孙氏之家臣，通于叔孙氏之子服惠伯，欲举兵以推翻季孙氏。时季孙氏专鲁国之政，傀儡鲁君，号令叔孙氏及孟孙氏。南蒯命枚（筮者）卜卦，得坤之六五爻变，故引“黄裳元吉”以为占告。并认为可以举事，且自信可一举而成功。但子服惠伯所见不同，并力言忠信之重要性。并认为坤六五爻辞只言黄中及裳下，而未及乎元善。实则子服惠伯之推论，未免于强辞夺理。因既言“黄裳元吉”，则元已在其中矣，焉得只言“黄”、“裳”哉？子服惠伯竟谓：“中美得黄，上美得元（元者，善之长也），下美得裳。”故虽“参成可筮”，但“犹有阙也”，故言“筮虽吉，未也”。盖子服惠伯之论断必审度当时季孙氏之权势强大，推翻不易。如果冒昧行事，恐必败无疑。据《国语》及《左传》中所载春秋时代诸侯蓍筮之事例，不下二十余条，大抵近乎子服惠伯于此一事例之论断；即不就卦辞或爻辞文字之含义作解释，而就处事者之处境，于卦辞爻辞作深入但为曲意之解释，以符合其内心中坚定不疑之主见。而此一主见可能是有关当事人行止最佳之选择。大抵古人卜筮正所以“责诸鬼神而无疑”，亦正如司马迁，于《史记·日者列传》中之所言，君子行事“参以卜筮”，不曾以卜筮之告为唯一之依据也。

又《文言传》于六五之“黄裳元吉”，譬之以“君子黄中通理，正位居体，美在其中”。夫坤卦六爻皆阴，今所以譬之为君子者，盖以其位居中。且言其身着黄裳，黄裳不仅美观，且象征高贵，故君子得

而居之。此君子既位居正中，且又“通理”，此理者乃宇宙生生创化之理及穷、通、变、久历史人文之理，于是此一君子得“举而错诸天下之民，谓之事业”矣。又古今说《易》者每持阴为小人，阳为君子之见。实则《易》辞无定例，阴可为君子，如坤之六五，而阳未必一定为君子也。诚如《系辞传》中有谓：“易之为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

上六 龙战于野，其血玄黄。

《象传》：龙战于野，其道穷也。

《文言传》：[上六]阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。故称龙焉，犹未离其类也。故称血焉，夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。

【解】依前例，《文言传》应补“上六”二字。又《文言传》中之所言似不类孔子之言，因孔子赞《易》多取其“德义”而已。

上六爻辞及《文言传》之所言，盖所以形容于宇宙创化生生历程中，阴之所求者阳，阳之所求者阴，必须阴阳相荡，刚柔相摩，方得变化生生。例如睽卦彖辞之所言：“男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”

上六“龙战于野”者，乃以坤于上六，仍未与阳相遇，故不得不宣其不悦之情，以战求偶。虽“战于野”，但仍为龙之类，其志通，其事同。终致天地相杂，“其血玄黄”，是则其道不致困穷矣。

又《易》之取象灵活自由，不可拘泥于《说卦传》中所举之象。如此处“龙战于野”系于坤卦上六，此龙乃阴龙，其所战者乃阳龙也。《说卦传》谓“乾为马，坤为牛，震为龙”，与《周易》乾、坤、震各卦所取之象无关。又《周易》于震卦九四谓“震遂泥”，“遂”乃“逐”字之假借。此“震”字原作“辰”，乃蛇也，水族也。“震逐泥”者，乃言蛇逐泥穴以居也。后世治《易》者误以辰为龙。又《说卦传》不仅与今之《周易》无关，且其集结恐当秦汉之际。今之出土马王堆帛书有关《易经》部分中无《说卦传》。

用六 利，永贞。

《象传》：用六永贞，以大终也。

《文言传》：缺。

【解】 鉴于乾卦《文言传》于乾元用九有所说明，则对于坤元用六，亦应有所说明。今付阙如，事有可疑。

《彖传》：至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物。德合无疆，含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆。柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

【解】 前于乾元谓万物资始，于坤元谓万物资生。夫《易》所言者乃形上之道，并以乾元引发坤元。若视乾元为无始无终之大宇宙，则坤者乃万事万物赖以资生之此一行星。《彖传》中所言“坤厚载物”、“品物咸亨”、“牝马地类”、“行地无疆”皆暗示吾人之所托生之地球。但坤元应指立体空间而言，其量为无疆；其性质不仅止于“直”、“方”、“大”，且“含弘光大”、“德合无疆”。是故《易》中坤元所指乃一无所不在、无所不含之无尽藏之空间也。

又居于此一无尽藏空间中之事物，依“顺动”而运行：月球绕地而运行，地绕太阳而运行；太阳于银河系统绕银河之轴而运行；而银河系统又将绕何者而运行？以吾人今日之望远镜只能及于有尽之空间，而宇宙之庞大及于无边无限；宇宙之众多与复杂及于无穷无尽，“顺动”可能只是大宇宙运行中之某一部分之现象而已。所谓“顺动”者顺乎自然而动者也，似乎是被决定的、机械式的。坤之所以“乃顺承天”者岂指此一项出乎自然之顺动者乎！

又坤《彖传》谓“先迷失道，后顺得常”，《文言传》谓“坤道其顺乎，承天而时行”，西方哲学家如哈洵(Charles Hartshorne)竟据此推论孔子主张男尊女卑，实乃“大男人主义者”(The Male Chauvinist)，被判与希腊哲学家亚里士多德同罪^⑬。实则男女爱

悦、夫妻共命、雌雄结尾、牝牡交配、阴阳合德、正反相成，凡此皆所以证明此一世界中事物之间最基本之关系为“相诱”、“相爱”、“相即”、“相入”，而“相争”、“相斗”、“相砍”、“相杀”乃世界上反常之现象也。动物世界中有弱肉强食者，但是乃动物世界，非人之世界也。

余 论

《易》之为书重在彰显“天地之大德曰生”，而“生生之谓易”。与老子“天地不仁，以万物为刍狗”不同调，又与即兴诗人视时间为暴君，以一切美善于时间洪炉中同归于尽不相牟^①。《易》重“天人合德”、“君子及时”，故以懿美人生，敬爱人生为主。

注释

① 现代西方科学唯物论，以法国哲学家笛卡尔“心物二元论”及承认于个人心灵之外，尚有一外在的、客观的、独立的世界为其理论基础。在哲学上“心物二元论”不能成立。

② 关于此项认知，在西方如挽近量子物理学家玻尔(Niels Bohr)、海森伯(Werner K. Heisenberg)及伯姆(David Bohm)颇有心得。在哲学上如怀特海(A. North Whitehead)则多所发挥，请读怀氏 *Process and Reality* 一书。

③ 请参看拙文《易经与中国文化精神》，见《哲学文学与时代》一书，将见于《程石泉全书》中。

④ 参考《马王堆帛书六十四卦释文》，见一九八四年《文物》月刊第三期。

⑤ 见《十三经注疏》中《春秋公羊传》。

⑥ 据《黑鞑事略》一书中所载，西北方游牧民族为保持优良马种，选壮健之公马为伊刺马。其余公马骗之使其不得传种。伊刺马领有五六匹牝马，与之交配。又据王国维考据《黑鞑事略》，据徐霆(长孺)之跋，谓当长孺于宋理宗端平年间(1234 A. D—1247 A. D.)使于蒙古时，得彭大雅之《黑鞑事略》原

书,加以注疏。王氏说见《观堂集林》下。

⑦ 西方莎士比亚于《哈姆雷特》(Hamlet)剧中有谓:“人乃动物中之龙。”

⑧ 参看作者《易的原始与卜筮之书》一文,见《易学新探》。台北,黎明。

⑨ 关于阴阳老少变与不变之说,请参考作者之《周易成卦及春秋筮法》一文,见《易学新探》,四十页至四十一页。

⑩ 古代希腊及印度之唯物观不见于中国哲学思考中。中国儒家、道家、墨家及形名家皆未犯此过失。但现代中国知识分子崇拜西方“科学唯物论”,则不惜尽弃中国自有史以来在哲学思辨上之成就。

⑪ 关于“利牝马之贞”,其说辞已见于⑥。

⑫ 西方甚嚣尘上之女权主义运动,从个人幸福或社会福祉立场言之,此项运动无意义,以其有背于“人性”也。西方人否定“人性”由来久矣,称之为“反人性作用”(dehumanization),见诸种种社会运动。

⑬ 参看 Charles Hartshorne, *Wisdom as Moderation*, State University of New York Press, p. 470。

⑭ 参看贾谊《鹏鸟赋》。

第五章 《易》之 时 用

一、西方时间观之演变

古今中外之哲学约可分之为重时之哲学与不重时之哲学。又重时之哲学又可分之视为时间为创化生生之源，或者视时间为毁灭灭绝之渊。

西方近世物理科学追求数量化，而方便于数学处理物理现象，于是尽力避免性质问题之讨论。虽感于颜色缤纷、声音缓急、触感柔硬冷热、味觉甘美苦辛，一概视之为物之次性。不若物之初性：长短、高低、形状、大小、数量多少、运动快速等等，一一可依客观存在，建立一放诸四海而皆准之“度量标准”(measurement)，加以测量。物理数量化后不仅排斥物理学家个人，乃至任何具有感觉之人，在认知上发生“参与作用”(human participation)，同时又排斥时间可能对物理世界发生任何作用。譬如在时间上有过去、现在、未来之三世感。此三世感在物理世界中似乎并不存在。在物理世界中或许可有时间“早”、“晚”、“先”、“后”之别，但无未来之心理准备。物理学家所处理者乃当前之“现行世界”(the actual world)，此刻如此，过去如此，未来亦复如此。否则，假如此“现行世界”朝夕不同，或瞬息万变，物理学家如何能经由观察实验，借以证明其所经由理性推断而预设之理论之孰真孰假？又如不能证明预设理论之

孰真孰假，试问物理学家如何能觅得物理世界运行法则？此法则乃“自然律”(natural laws)，物理学家穷年累月所追求者亦即此“自然律”也。一旦能掌握此自然律，世人便可控制自然，利用自然。世人一旦能控制自然，利用自然，则权力与财富垂手可得。一旦物理学家若将此棘手之时间问题卷入科学研究之中，则徒然增加物理事件之复杂情形，违背以简御繁之科学精神，对于物理学之研究不但无益并且有害。

但是“现行世界”以时间与空间为间架，没有空间，“现行世界”无形状、无体积、无运动之可言。无时间，此一“现行世界”是断灭的，只有刹那存在；无时间，此一“现行世界”是死寂的，一成而不变。

西方哲学传统之一，希腊毕达哥拉斯学派(Pythagoreans, 479 B.C.)重视空间与数量，而以数目字(正整数)之排比，表达点、线、面之数值，进而以求万物之数值。因发现音量之高低、缓慢具有数量比例之关系，以推知宇宙之构形与运动亦必有某一数量之比例。又苏格拉底(Socrates, 470—399 B.C.)以感官知觉的对象为变化无常，故不堪借以取得真知识。而真知识必须出自具有永恒性之概念、观念、意义、价值等等理念的认知。柏拉图(Plato, 427—347 B.C.)进一步则认为：

[或人问]：此一世界是否久已固存？既无其始？又非出于创造？我的回答是，此世界由创造而来。此一世界既可见之，又可触之，故可感而觉之。可感而觉之之事物皆出于创造。“造物之主”(artificer)——此处柏拉图所言之“造物之主”与后五百年基督宗教所言“造物主”含义不同。柏拉图出于“艺术想象”(artistic imagination)及“诗的表达”(poetic expression)而言“造物主”，与后世《圣经·旧约》中所言上帝造天、

地、万物之神话不同科——参照某些理念(模样)造此世界。[或人又问]那些理念是一存不变的、永久如此的吗?或许那些理念也出于创造而来?[我说]:假如这个世界真正是美好的(fair),而造物之主又真是善意的,则造物之主创造此世界所参照之理念必然是永恒不变的。当此世界混沌毫无秩序时,造物之主赋与每一事物其所能承担之尺度与和谐,加以创造。需知当世界混沌时,除非出于偶然,一切事物无尺度、形状可言,同时也无名称可言。既非火,也非水,更非其他构成的元素。在此混沌状态中,造物之主赋之以秩序,由此秩序建筑此一世界^①。

参照永恒的理念,造物主创造世界,显然不须重视时间因素,排斥变化创新于时间历程之外。柏拉图既不同西方后来“唯心论者”(idealists)把一切事物看作是“唯心所构”,也不同于印度小乘佛教认为“现行世界”乃人之“幻觉”,他只认为由感官所接触之“现行世界”乃“真如界”(reality)之“拷贝”(copy),或者“真如界”之“影子”(shadow),称之为“拷贝”或“影子”,应仍不离乎“真如界”,唯因其多变化或者不久常而已。“真如界”者乃理念世界也,感官所得之世界乃影子世界也,但非“幻觉”。

后来亚里士多德(Aristotle, 384—322 B. C.)抨击柏氏理念论,以其脱离感官所接触之现行的、个别、特殊的世界为其缺失,未免有欠公允。实则柏拉图所言造物之主依理念创造事物,正所以在特殊事物中凸显理念之存在,并非谓在特殊事物之外,另有一理念世界。实际上所谓理念世界乃价值世界,包括美与善。在柏拉图看来现行世界是一有目的的世界。凡属于此一世界中之事物——具有生命,又凡具有生命之事物,必具有其意愿(intention)与目的(purpose),而意愿与目的之所指乃价值也。依上引《蒂迈欧》语录(Timaeus),此“现行世界”中事物依秩序而生,是为美好,而

造物之主创造事事物物，无一出于善意。“美好”与“善意”皆价值也。盖作为理念之价值，足以诱导人人从事于求真、求善、求美、求正义之实现、求获得智慧之种种活动。价值虽然有别于花、草、树、木之可见、可触、可用，但价值于实际特殊事物中，必获得其具体化。是故亚氏之责难，未免无中生有。

但是柏拉图对于现行世界之时间功能，似不若其对于理念价值之重视也。柏拉图本于理念之永恒不变之立场，认为时间所以导致变异，而变异不足以提供真知识。是故导致变异之时间，亦非真实(unreal)。于是在《国家篇》中柏拉图采取洞穴景观的譬喻，说明面对洞壁之所见不过幢幢影子，在洞穴之外阳光普照之处，方见永恒理念。而那超越乎变异世界的永恒理念，显然不受时间的干扰，方足以提供真的知识。

西方现代哲学自笛卡尔(Descartes, 1506—1650)以来，偏张理性之功能。其宇宙论之重点在物质(matter)与空间(space)，而空间便是“扩延”(extension)。又笛氏的空间是几何性空间。在他看来宇宙是空间中众多物质点，那些质点正好比“几何坐标”(coordinates)可以加以固定，所以他曾夸下海口说：“假如你提供我‘物质’和‘扩延’，我便可造一个宇宙给你看。”如此宇宙观开启近三百多年来“科学唯物论”(scientific materialism)之门径。把宇宙看成是无生命、无目的的，纯然受机械定律所控制的一部物质机器。宇宙是大机器，人是小机器。社会是介乎大小机器之间的中型机器。这种机械唯物论仍盛行于今日西方物理科学和社会科学中。小而至于“粒子物理学”或最新的“原型质物理学”(plasma physics)，大而至于理论天文学(似有观测之根据)中“宇宙大爆炸论”(the big bang theory)或者“宇宙一存不变论”(the steady-state theory)；又一切以“意识形态”(ideologies)为理论根据之社会科学无论其为经济学、政治学或法律学，皆属诸对于某项自然现

象或社会现象之决定论(determinism)。

此类“唯物决定论”排斥时间之存在。换言之,自笛卡尔以来,西方科学中对于时间的处理不外:(一)化时间为空间(spacialization of time)。譬如说:“宇宙间最快的速度,莫过于光速之每秒钟十八万六千英里”,如此吾人对于时间的认知,非得依靠吾人对空间距离的想象不可。(二)化时间为第四进向。依笛氏坐标几何学,空间为三进向立体空间,今加此时间于三进向之立体空间之上,试问如何加以想象?于是物理学家虚构一“时空连续体”(the space-time continuum)。在此连续体中,时间发生何种作用,毫无说明。又物理学家假设一“时空连续体”,认定此一“时空连续体”是一“有限连续体”(finite continuum),同时又是“同质的连续体”(homogeneous continuum),因此时间徒有其名而无作用。(三)时间根本不存在。把时间说成过、现、未三世,物理学家认为此乃纯然心理之时间。在物理世界中只有前后相续之关系,而此前后相续之关系可以逆转(to be reversed)。正好比我们立正时,左在左,右在右。当我们倒转后,左变为右,右变为左。此事显然指方位(空间)而言,而不当施诸时间。时间乃“历程”(process)。此一历程无论其短暂与悠久,必循一直线进行,且一去不返。正如人之一生由青春年少而入于白发垂老。其生理如此,其记忆亦复如此。或人谓苏格拉底相信人之学习并非求得新知,只追忆灵魂中前有之宿慧而已。苏氏此论系依据其“灵魂转世”之信念。纵如苏氏之所信,其追忆之内容或许为往事,但追忆之历程仍须在时间中依直线进行。或人谓生病者吃药,药之功用使病者逆转,而恢复其未病前健康状态。此论亦出诸误解:药之功用非所以使病者逆转,只是改正其已失去健康之情形,而非逆转其本有之健康状态也。总之,科学家研究之对象或者科学家所预测之自然现象及社会现象,必须能随时或者准时加以经验证明,方算是真的知识。而时间者百代之过

客也，一去不返。其历程之内容，不允重复制造加以验证，是故科学家感于时间之难于处理，索性束诸高阁，不予处理；或者竟然宣称在物理学中时间不重要，所以时间不存在。

针对此项化时间为空间，或于物理科学中否定时间会发生任何作用，及其他对于时间之误解，法国哲学家柏格森(1859—1941)颇多中肯之论。柏氏直指将时间空间化，实出于科学家无可奈何之伎俩，使科学家所研究之宇宙成为受机械定律——动力学(dynamics)亦为机械学之一部分——所支配的物质世界，或者能量世界。在此一宇宙中只有机械用事，无目的，因之无意义。而时间既不能发生作用，其存在与否无关宏旨。但是科学家假定这个宇宙是均匀一致的、平静无事的，而不是杂多、创新的(heterogeneous)，于是刻意将时间空间化，换言之，把时间数量化，不顾时间历程中生生不已、新新不停的事实，虚构一个远离你我大家实际生活经验的科学世界，美其名为科学真理。实际上是科学家把真实世界加以数量化的结果，可是近三百年来这种科学虚构的世界观，提供西方国家以权力与财富，导致世人认为科学——无论其为物理科学、人文科学或者社会科学——是唯一具有真理价值的学问，这真是人类史无前例的偏执。柏格森主张：

“时用”(duree)与时间有别。“时用”是生于个人主体意识中，具有其本身的长短节奏。物理学家的时间是被认为可储藏在自然现象之中的。例如“红光”(red light)据云在一秒之中完成四千亿(400 billions)延续的震动。而红光的波度(wavelength)最长，其震动率(frequency)最小。一秒中四千亿的震动，此数字诚然庞大，一个人穷年累月才得加以计算。又据物理学家依克叟(Exner)估计两个空无一事的时间之间之差距，是五千分之一秒。如此短暂的时间，吾人无从加以知觉。

时间不同于空间。吾人对于空间可加以无穷分割，因为空间存在于吾人之外，虽当吾人不加以注意时，空间仍然在那儿等待着我们。可是时间不同，其生于主体意识之中，名之为“时用”，一去不返。纵然吾人对此时间加以分割，分割之为若干刹那，每一分割必出于主体内心之努力(act)，在一定时间中吾人心理只能作如此多次之努力——例如一秒中四千亿的震动或者五千分之一秒，超过吾人心理努力的可能限度，吾人便糊涂了，无由分辨了^②。

无论柏氏将时间分为“时用”是否应理——柏氏恐受了康德以时间为“感官直觉”(intuition)之纯粹形式之影响——但柏氏能明见现代物理学家排斥时间历程之功能于其物理学系统之外，是乃物理学家之不智。

纵然二十世纪以来物理学有了革命性的变化，但是排斥时间功能，坚持“机械唯物论”，并不曾有所改变。虽然闵考斯基(F. Minkoski)和爱因斯坦皆认为时间空间为连续体，但是他们深受笛卡尔几何坐标思想之影响，把时间化为连续体第四进向。这也是把时间空间化而已，不曾考虑到时间历程所赋予物理世界种种可能的变化。

为何以逻辑理性为工具，以经验实证为准则的物理学家，对于时间的处理，无论其为牛顿之古典物理学，或者二十世纪以来新物理学——普通相对论及量子物理学——一并将时间空间化，或者将时间数量化，或者索性否定时间在物理学上的重要性，或者索性否定时间的存在？关于此一缺失，爱丁顿在他的《物理世界之性质》(*The Nature of the Physical World*)一书中曾有以下精辟之论：

凡企图沟通物理经验及心理经验之科学家，必然会体认

时间问题乃一关键性之问题。一方面时间经由感官的接触，进入了物理世界，另一方面时间又直接经由个人的意识，进入心理世界。有些物理学家在那儿解释这一张普通的桌子的构形是出于“空间的弯曲”(curvature of space)，或者那张桌子的颜色是出于“电磁波度之长短”(electromagnetic wavelength)，这些解释我们皆可容忍，但是我们不能接受有些物理学家把“前进的时间”说成是“热力学上“熵”性的升降”(an entropy gradient)……我们所遭遇的困难是要把性质全然不同的两样东西结合起来，虽然我们对于两件东西的性质知之颇详。譬如说我们对外在世界结构的性质和该世界潜在的变化基本性质(the intrinsic nature of potential)皆已有所认知。可是有些物理学家竟然假装他们对于此两者一无所知，甚至于故意在说，那个有关“外在世界是潜存的、变化的”概念，我们无从加以证实，于是索性否定外在世界中有变化。实际上外在事物动态的变化不仅会刺激我们的感官神经，而且那经由过去入于现在，又经由现在入于未来的“前进的时间”已经和我们意识之流熔铸成为一体，成为意识活动的先决条件。因此，凡企图指证时间可以倒流，经由未来导出过去的理论，那显然是一场滑稽闹剧，不足取信。我们对于未来的变化可直接洞悉于机先，不需要什么概念知识来协助我们。我之所以能了解“存在”这个概念的意义，因为我自己是正在存在着，同时我之所以能了解“变化”之意义，因为我自己是正在变化之中。“存在”与“变化”是一切事物所具的最深切最终极的主宰，不容我们加以忽视^③。

说来时光倒流其始作俑者乃玻耳兹曼(Ludwig Boltzmann)。他在一八七七年曾依据热力学第二定律假想这个宇宙乃一有限的

封闭的系统,而“熵性”之产生与某种物态出现的机遇成比例。例如冷热相激而交流,势必当两者温度趋于一致时,而入于“平衡状态”(equilibrium)。是乃先由具有“平衡状态”之秩序(譬如冷水),经投之以与其性质不同之物(譬如热水),造成混乱无秩序之状态。历经时间,渐渐趋于平静,是为“熵性”。

玻耳兹曼据此推论作为一封闭系统之宇宙,总有一天趋向于全体平衡。到那个时候到处的温度将是一样,一切活动入于“熵性”,失去了活力。一切热力消失了,天上繁星暗淡而无光亮,地上一切有生命的东西丧失了生命。整个宇宙所遭遇的是“热力死亡”(heat death)。在玻氏看来,任何封闭系统最终的命运是由有秩序的入于秩序之逐渐消失导致万物解体。他看不出宇宙进化由单一的入于复杂的,生物进化由低级的入于高级的;他更看不出人类的进步由原始生活进入文明社会。这项“熵性”宇宙观一直在影响着天文学家、物理学家和普通士人,导致他们产生一种“唯物宇宙论”和“悲剧人生观”,把宇宙、人生看成是一场无意义、无目的、出诸偶然的发生但又决定趋于灭亡的戏剧。

玻耳兹曼据此由无秩序的混乱进入有秩序的平衡之热力学第二定律所提供的现象,建立他在统计热力学上“不倒转历程的理论”(irreversibility of the thermodynamical process);他认为由无秩序进入有秩序是为由过去进入未来之不倒转之历程。他更进一步推想到过去时间的进向多少是被决定的,应不同于未来时间的进向,因为未来是不确定的。过去时间进向是由无秩序进入有秩序,是不倒转的,但是未来时间的进向可能因为特殊意外将有秩序的搅乱为无秩序的,则为时间的倒转,名之为“时间之流不相对称性”(temporal asymmetry)。

谈到“时间倒转”或者“时间之流不相对称性”,只见于微观物理学家讨论原子或次原子(粒子)时,可是他们竟误认为之物理定

律。在宏观物理学上,譬如最近获得诺贝尔物理奖的朴里果津(Ilya Pregogine),则认为时间依直线进行,并无倒转。并且在微观物理上所谓“时间倒转”的定律(the reversible laws of physics)也仅仅具有“近似值”(approximations)的数量价值而已。在朴里果津的理论中“时间不倒转”已经在小而至于微粒子、大而至于星云系统中植根深固,不可能有例外。在他看来时间不应当作为是物理世界中的第四进向看待,时间便是创化,其结果便是宇宙的历史。

在作者看来西方物理学家对于时间的认知犯了双重错误:

(一)有的人把时间的倒转或不倒转看成是无关重要的,因为这个宇宙是一存不变永远如此的。一亿年前或一亿年后,或者去年,或者明年,都是真实的、并且事先已经安排好的。这正是爱因斯坦“普遍相对论”所提供的“时空连续体”(space-time continuum)中第四进向时间,而这个时间不发生任何作用。另在牛顿万有引力的物质宇宙中,时间存在或者不存在也无关重要。至于二十世纪以来西方物理学的电磁学、量子力学、粒子物理学皆假设时间可以前进,也可以倒转,正好比“向上”、“向下”、“向左”、“向右”可以对转。试问在物理世界中如此时间怎能发生性质变化的作用:例如在时间中事物是向上成长或者逐渐丧亡?

(二)在西方物理学上另有一派认为时间无他,只是销蚀毁灭而已:能量消失了,工作完成了,王朝崩溃了,青春不再了。这个宇宙因为时间而方生方死,而方死方生,秩序初生而混乱继起。这个机械式的宇宙,这个梦幻的人生,将随时间而同归于尽。是则所谓“时间”者,乃无情之暴君,百代之过客而已。西方热力学第二定律,热力消失入于“平衡状态”,支配西方人的宇宙观及人生观近二百年。其基本认知无他,“绝对虚无主义”(absolute nihilism)是也。

谈到“不对称”理论在物理上先由泡利(W. Pauli)的提示,经由李政道、杨振宁的实验证明,宣称他们把自从牛顿以来在理论物

理学上所持的“对称”论，一举而推翻了。实际上，绝对的对称只有在数量上可以数学公式来表达。而在事实上并没有绝对相互对称的东西。就连人体的结构，因为造形美的理由，双眉、双眼、双手、双脚、双臂、双腿都应对称。可是，事实上任何人的双眼大小和双腿的长短皆有参差。

这项“不对称”理论在哲学上经赖辛巴赫(H. Reichenbach)和伯龙包尔(A. Brunbaum)等人的推广讨论，成为物理学上热门话题。目前在物理学上谈“不对称”有三：(一)空间上的上下不对称。(二)左向和右向(left-handedness and right-handedness)系统的不对称。(三)未来时间与过去时间不对称。空间上的上下不对称，可能出于有引力无引力(如在太空梭中太空人感觉)之影响，使人感到或上或下。又向左或向右系统之不对称，正如惯用左手或者与惯用右手者其生理机构乃至神经系统上或许有别，但他们之间并无基本的差异，用左用右可由习惯养成。这些上下不对称及左右不对称，或许曾见于量子物理学上粒子活动的历程之中，物理学家特意标榜出来，用以惊世骇俗，打击持有常识之见的世人。

时间的不对称，在量子物理学上最足使人困惑。所谓“时间之不对称”指的是物理学家只承认有刹那的现在，而不承认有过去与未来之别吗？或者指他们说过去是有秩序的，已被决定的，而未来是混乱无秩序的、未被决定的，所以把时间当成是不对称的，并引据热力学上第二定律所谓“熵性”加以傅会。“熵性”之产生是由均匀平静的状态受某项性质相反(如热空气和冷空气)事物之打击，而入于无秩序或混乱状态；再经由渐进历程，由混乱入于均匀平静之状态。无论指其由均匀平静入于混乱，或者由混乱再回归均匀平静，皆不得谓之为“时间之不对称”。

或人举例：谓将电影拷贝倒向演出，其故事情节、声音动作皆将颠倒其秩序；又如将录音带倒向播出，其音乐歌词全然混乱。此

类情形不仅混乱、无秩序，并且是毫无意义。或人谓物理学家所研究之物理世界无所谓“有意义”或“无意义”，而一味以“事实”为依据。由混乱而入于秩序是为时间之前进，而由有秩序进入混乱是为时间之倒转。是故时间可前进亦可倒转，是为“时间之不对称性”，正好比空间之有上下及左右之不对称。

赖辛巴赫明见热力学所言“熵性”之产生，在时间上是有先后的：或者由均匀平静入于混乱，或者由混乱入于均匀平静。他认为这项先后的关系便是科学上所谓“因果关系”。此种论调殊值怀疑。谈因果联系必须根据于经验事实：例如婴儿发烧便秘，大人喂了他鸚鵡菜，婴儿的大便通了、烧退了，我们必须承认烧退通便和吃了鸚鵡菜之间有因果连锁。至于 A 发生在 B 前，B 发生在 C 前，A、B、C 之间并不一定构成因果联系。

又物理学家企图将时间的“先”、“后”（或者称之为“早”、“晚”）来代替人人心目中的时间——过去、现在和未来。他们误以为过、现、未三世的时间是心理的时间，或者说是主观的时间。而物理学家宣称他们不能接受这项主观的心理的时间。事实上他们是在否定这在时间之流中“方死方生”、“方生方死”、“新新不停”、“唯变所适”之真实的宇宙。他们只企图用“抽象递减法”（abstract reduction）、“数量固定法”（quantitative method）、“名相界定法”（method of definition）的种种，把活生生的、有生命的、有价值的、有意义的宇宙，僵化为数量测量的、数学推演的、在某些条件之下方可由感官验证的宇宙^④。

作者认为时间的前进，由过去入于现在，再由现在入于未来，此项认知植根于人人心理意识之中。其故，盖以时间意识随法界事物（“事法界”）而起。由青春年少而白发垂老，由过去之已生，而当前之初生，而未来之将生，皆是法界事物之常态。离法界之事物，时间无进向可言。时间之作用实由法界中事物变化而起，非谓于法界

事物之外，另有时间之独立存在。但法界事物之变化，无有终始。热力学上第二定律所言“熵性”，可能发生于—有限的场合或容器之中。而无限宇宙无有终始，所谓“熵性”在大化流衍中瞬即恢复其“变动不居”、“唯变所适”之常态。世界如海，历经无始旷劫，周而复始。

日月运行，四时寒暑，乃人人所亲炙之小循环；种子入土而重生，世上新人换旧人，历史上王朝之兴衰鼎革，大宇宙虽历无量劫而复重新。诚如“既济”(the complete)(六十四卦中第六十三卦)所言之：“终止则乱，其道穷也。”(《易·彖传》)，必须继之以“未济”(the incomplete)(六十四卦中最后一卦)之“不续终”，且“亨”通“有孚”，得成“君子之光”。此之所谓“易，穷则变，变则通，通则久”^⑤，久则又穷。如此生生不已，新新不停。又赖近天文学家以天文观察之工具日有改良，得以穷知外太空不仅不是永恒的平静，且星球与星球之撞击犹在进行之中，实是险象环生。有些星已经崩溃了，有些星云相互扭成一团，纠缠搅扰。某部分天体已经构成塌陷，某部分天体正在重整之中。大宇宙时时在变化创新之中，亦时时在“既济”与“未济”的历程之中。

二、赖近西方哲学界对于时间之再认知

前言西方科学界对时间有两种错误认知：(一)科学家认为宇宙一存不变的。在“时空连续体”中，时间只是第四进向，并不发生变化作用。(二)科学家认为时间无他，只是销蚀毁灭之历程而已。其结果科学家几乎排除了时间。时间之存在与不存在，对于物理学家来说，几乎是无关重要。可是在哲学界便有人提出抗议。我在前文中已提出柏格森控诉物理学家把时间空间化了。柏格森的著作《物质与记忆》和《创造进化论》在本世纪初一九一一年和一九一三

年,分别译成英文,在英国哲学界引起共鸣。在曼彻斯特大学教哲学的亚历山大(S. Alexander)说道:

时间和空间的关系最近成为热门话题:一方面数学物理学家对于时间的重视不下于其对于空间的重视。另一方面,哲学家柏格森把时间当作是“时用”……当作是宇宙生命的原理。所以我们势必要对时间重加考虑^⑥。

亚氏又说:

我们最先要考虑的是时间的性质,我们必得考虑到人人居于时间之中,我们必得认知时间的重要性。十七世纪以来西方哲学界把“空间”和“物质”当作是重要的(指的是笛卡尔——译者)另有人把心灵看成是重要的(指的是唯心论者康德、黑格尔、布拉德莱[F. H. Bradley]那些人——译者),他们都忽视了时间的重要性。柏格森是现代哲学界第一位重视时间的人^⑦。就连最不重视时间的罗素也曾说道:“那些人主张时间是不真实的,而感觉世界是空幻的,在我看来是出于他们推理的错误。可是[从科学研究的立场来说]时间对于宇宙真实情形(reality)不重要的,同时也是莫须有。……因此如何从被时间所奴役的情况中解放出来,这可能是哲学求真的先决条件。说来时间的重要性是在实际行动上,而不在理论探讨上;是在人的欲望满足上,而不在追求真理上。凡从个人感觉上和思考上忽视时间的重要性,方可进入智慧之门。”可是在我看来,任何某一特定时间在生活考量上都是重要的。凡能体认时间的重要性,方可进入智慧之门^⑧。

于是亚氏总结道：“时间者乃空间之心灵也。而空间者乃时间的肉体也^⑨。”

至于时间在宇宙创化历程中发生了什么作用？其详细情形如何，亚氏并未曾提出较为可信的说辞。倒是他受了斯宾诺莎(B. Spinoza)“绝对一元论”的影响，在他的大著《时间、空间、神明》一书中，把时间又说成了是永恒的。这其中的原委非此短文所能胜任。

柏格森和亚历山大于本世纪初针对物理学之缺失，标榜时间之重要性，诚足多矣。但是他们都不曾建立一真正以时间为主体的哲学。他们只是哲学界一时的俊杰，够不上是伟大的哲学家。只有怀特海堪称近世第一流哲学家。他的哲学思想之广度和深度远在笛卡尔、康德之上，将垂世而不朽！

怀特海出身为数学家，精于逻辑思考，且深受西方哲学传统——尤其是希腊哲学中柏拉图“圆融哲学”思想——之影响，又凭其个人独特的认知，给与西方哲学传统以新评价和新诠释，而不坠入德国及英国“唯心论”(idealism)或者“虚无主义”(nihilism)——即盛行于英美之“语言分析自闭症”及盛行于德法之“文化幻灭自戕论”——所设之陷阱。并且融会现代物理学上新发现(如“相对论”及“量子物理学”)企图提供新理论，作为西方自然科学未来发展之新导向。他的新理论与新“预见”(foresight)，近年来已经一再经由物理学及生物学之新发现和新理论获得肯定。

他的哲学体系是独自创立的，不是因袭前人的，更非综合近世各学派的，而是表达他个人的“洞见”(insight)和预见之明，借以引导西方哲学和科学研究步入新境界。说他的哲学是“唯物主义”，显然不是；说他的哲学是“唯心主义”，显然不是；说他的哲学是“唯理主义”，显然不是；说他的哲学是“经验主义”，显然不是。他的哲学圆融了心与物、内与外、主与客、隐(the potential)与显(the

actual)、一(unity)与多(multiplicity)、和谐(harmony)与对比(contrasts)、抽象与具体、永恒不朽与变化创新种种相害相成之观念,成为一“有机体性哲学”(organismic philosophy)。在这一点上,恐怕西方哲学界历史人物如笛卡尔、莱布尼兹、康德、胡塞尔,乃至绝望哲学家(以死亡为哲学主题)如尼采、海德格尔(M. Heidegger)和萨特(L. P. Sartre)等就难以比拟了。

他的哲学可名之为“时的哲学”。他称当前之“现行世界”——为在宇宙创化历程中的“现行遇合”(the actual occasion),或者称之为“现行实有”(the actual entity),此乃构成世界最基本的砖石。从其当前呈现的立场说来,它是一项“共生的摄受”(concurrent prehension)。过去的种种转入当前的“现行遇合”中,而其心、物两极(the physical and the mental poles)相互摄受。物极提供与材,心极提供主体形式。而主体形式是因“永相”的介入,几经权衡比量(evaluation),以其足以满足主体的目的(是为某项价值的实现),方完成了主客、内外、心物两极的摄受,形成一段宇宙创化的奇迹。所谓奇迹者,指生生不已、新新不停变化之持续也。在此变化历程中将已有的纳入新的组织中,调整成为崭新的秩序。正好比在人间世,往往将旧传统改变成为新时代中的新潮流。

怀氏认为时间好比空间,可加以无穷分割,是故过、现、未三世乃无穷无尽之世纪。正如佛学“华严宗”法藏和澄观之所言:过去有其过去、现在、未来,现在有其过去、现在、未来,未来有其过去、现在、未来,再加上时之永恒量,是为十世。而十世者无穷无尽之世也。

时间虽可加分割或截断,但时间之绵延无时或止。每一“现行遇合”中,过去入于现行,“永相”介入,而主体目的呈现,必待主客共生摄受,新貌突然出现,主体方始获得满足。当此瞬息变化,间不容发之时,难于划分时间之前、后、早、晚,“现行遇合”之突现是整

体的突现,而非部分逐渐之呈现。关于此项时间吊诡性——时间之截断性(the epochal nature of time)及其绵延性(the continuity of time)——于治怀特海哲学者中辩论纷纭,莫衷一是,盖因名相之矛盾冲突构成相害相成之关系,但终归于通体圆融。

其实此项时间吊诡性——时间之截断与时间之绵延——并存而不害。且以电子经冲击放射为例:电子经冲击后成光波放射。于其光波放射行为中,光子只出现在光波之顶峰或者光波之谷底,而不见于波峰与波底之间。但是波之顶峰与波之谷底之联续与光波波动之绵延实不容怀疑。其所以造成光波截断之感觉,实出于光子由波底冲向波峰,或者由波峰滑向波底,其速度如此迅速,以致目不暇给。因光波之截断,于是产生时间被截断之错觉。实际上,宇宙创化历程永无休止,而时间之绵延亦永不中断。

更有进者:所谓宇宙变化,其所指者乃事态(states of affair)之变化,而事态之变化乃“事法界”之变化。如无“事法界”中事态之变化,即无时间之变化。换言之,时间离不开“事法界”,再换言之,离开事态变化之“事法界”,时间便不存在。时间之意义便是变化。无变化,则无时间。时间之功用在于创新。无创新,则宇宙停滞。是故怀特海的思辨哲学之宇宙观先标举“一”、“多”与“创化”为“终极的意念”(the ultimate notions)。奠基于此项意念,怀氏列举若干范畴与原理,以建立其“理法界”与“事法界”之逻辑架构。再进一步说明“理法界”与“事法界”之圆融无碍。更进一步就“天人之际”及“古今之变”以说明“事事无碍法界”^⑩。所谓“天人之际”者乃西方之“形而上学”,而“古今之变”者民族、国家、历史、文化之形成与发展是也。

西方物理学家往往指过、现、未三世之别,为心理时间,不属于外在客观世界。于是将时间之“先”、“后”或者“早”、“晚”,取代过、现、未之三世。隐然之间他们不承认有未来之存在。他们认为未来

是出于主观者心理之预料,在物理世界中并无此事。但是根据怀特海之思辨哲学,见于《历程与真际》(*Process and Reality*)一书者,怀氏认为构成宇宙之与材为“现行遇合”,“现行遇合”具有其心、物两极,又依其集聚与组合以显其有节奏而无休止的波动,是为生命现象,故得称之为“有机体”(organism)。在创化历程中“有机体”具有过、现、未之三世。换言之,在物理世界中亦有其“物理记忆”(physical memory)与“物理预料”(physical anticipation)。“物理记忆”涉及过去,而“物理预料”涉及未来。特“记忆”与“预料”皆隐而不现,故物理学家不能凭肉眼或仪器以窥见之。于是物理学家排斥物理世界中有过、现、未之三世,而代之以“先”、“后”或“早”、“晚”的时差。或更进一步将时间之“先”、“后”等之于空间之“上”、“下”、“左”、“右”,可以随意“对转”或“倒逆”。究实言之,此项排拒时间功能于物理学研究范围之外,实出于十七世纪以来笛卡尔心物二元论思想模式之作祟,及十八世纪以来“科学机械论”之误导。

以目前科学知识而论,“有机的”与“无机的”、“有生命的”与“无生命的”之区分已失去其意义。而心物、主客、内外之分辨不仅不足以使人折服,且自设障碍,妨碍科学进步。怀氏于打破科学界之“故步自封”之余,另起炉灶,建立一套可包括物理科学、生物科学乃至价值学(axiology)之“有机体性哲学”,俾人类智慧入于高层次之综合圆融之境界,而不为“科学主义”所局限。

世人有不值怀氏著作中所言之“永相”者。如哈洵(N. Hartshorne)指谓“永相”乃柏拉图所言之“理念”(idea)或亚里士多德所言之“形式”(form)的翻版,在现代哲学中似无此必要^①。实则怀氏于《科学与现代世界》(*Science and Modern World*,一九三三)一书中所言“永相”皆指“性质”(qualities)。究实所谓“永相”应兼具体的与抽象的两种。在怀氏看来物理学上所言物之“初性”与“次性”之别,显然在贬降次性,如颜色、声音、动静与软硬、冷热等

等感觉为主观的、不可信赖的。在怀氏看来物理之“初性”与“次性”应一视同仁，不应有所轩轻。物之形状、大小、体积、重量与颜色、声音、味道、触觉之软硬皆属记忆中之“永相”。幼童初见红色，不知如何称之。经教导后，见红色呼之为红，是乃记忆中“永相”之重现也。此类“永相”（物之“初性”与“次性”）之见于“感官世界”者是为具体事物在创化历程中所提供之“永相”。

另有来自抽象之“永相”，如数字、概念、观念、价值、理想、意义等等，往往无须感官活动之介入，忽然由潜意识层次中踊跃而出。又此类抽象的“永相”殆若栖身玄冥，无有踪迹，但由匪夷所思之一念，猝然降临意识灵府。一旦此隐藏于潜在世界之“永相”顿然“入于现行”（actualization），于是，日月星辰、山河大地、飞禽走兽、翠竹黄花，无非出自诗情画意之精心结构，而妙造自然，美不胜收。又此类“永相”就人事而言，蔚为真、善、美、圣种种价值，光辉灿烂，照耀亲炙之者之心灵，诱发亲炙之者追求其实现之冲动。此类价值成为个人立身处世所向往之目标，或民族文化作业之指导方针。但价值实现重在综合圆融一体呈现，如老、庄崇尚掌握诸般价值之“道枢”；孔子盛赞《韶》乐之尽善、尽美；孟子称赞伟大人格应具善、信、美、大、圣、神诸品德；佛赞福慧双修，盖期熔真、善、美、圣诸般价值于一炉。鉴于今日欧美文化偏尚科技，以追求权力与财富为个人及国家唯一目标，导致物欲泛滥，诚信丧失，战争频仍，危机四伏——如生态之不平衡及臭氧层之破坏。吾人必须体认追求任何单一价值，而忽视多元价值之综合实现，往往有害而无益。

犹有进者，从事于科学研究之滥竽充数者，排斥“价值”与“意义”之探讨，谓其不在纯粹科学范围之内，姑无论矣。而哲学界中“分析学派”及“后现代主义”学派，亦拒绝讨论“价值”与“意义”，或将此项讨论局限于——此时此地、此生此世人之存有（human situation）之有无“价值”、“意义”，而不及于其死后未来，更不及于

某个人之存有将如何影响及于同时代之社会大众。后现代主义者一味聆听尼采、萨特辈对人生黑暗面之揭发与咀咒、抗议与悲噪，而不见其具有任何理想的憧憬和希望的呼吁。

排斥观念、理想、价值、意义诸般“永相”，便等于丧失希望与理想。是故当今从事于哲学思考者往往卑无高论，且易为社会一时之风尚而啁啾争辩。如哈洵自命不凡，为“女性主义”(feminalism)张目，谓女人不是生育子女的机器，主张自由堕胎。并斥亚里士多德与孔子为“大男人主义者”，足见其不思之甚^⑫。又如考柏(John Cobb)为自然生态之平衡，大声急呼工业发展应有限制，可谓持之有故，但考柏认为挽救西方物质文明之道，在于重振基督宗教，则未免所见不广。鉴于目前欧美教会，无论其为罗马天主教或新教一并没落。基督宗教本有其高尚理想，徒供不肖之徒利用之以敛财、渔色而已。我不知基督宗教在重重打击和伤害之下，在西方是否有重振之可能。怀特海于其《形成中的宗教》(*Religion in the Making*)一书中对于人类前途多多少少仍寄其希望于基督宗教，但其于《历程与真际》之末章，则历举上帝观之吊诡性，正所以明告世人西方基督宗教之上帝观曾流于专断、霸道，且戕贼正常人性^⑬。

“永相”问题，无论其为具体的或抽象的，事关个人生命之意义与民族文化之导向，不允轻予废置。但观念、理想、价值、意义既称之为“永相”，其与时间之关系究应如何看待？在西方语言上“永恒”(eternal)似乎与“暂时”(temporal)互不相容。但“永恒”与“过去”、“现在”或“未来”之别则并无冲突，假如吾人体认“永恒”乃无穷无尽之过去，现在与未来，则“永恒”并不违背时间之绵延性。此生此世必继之以来生来世，正如中国《易经》于第六十三卦“既济”之“终止则乱”，必继之以第六十四卦“未济”之“不续终”也。

若吾人视“永恒”为“无时间”(timeless)或“超时间”亦无不可。

针对一段有限的时间而言，“永恒”可谓之为“无时间”。针对无穷无尽之时间而言，“永恒”可谓之为“超时间”。总之时间具种种吊诡性质，往往使人混淆。但时间因“事法界”而有，时间之吊诡亦即“事法界”之吊诡。所谓吊诡者无他，乃吾人理性功能尚未能鞭辟入里，渗透真如，且因言语道断无由诠释之而已。

三、中国《易经》中“时”的哲学

中国哲学自古虽有儒道之分，但不含悲观厌世之成分；不同于古代希腊民族之出诸天真烂漫神话心态，创作悲剧故事情节，演诸舞台，一所以显悲剧英雄之悲壮情怀，一所以显神道与世道之间无可奈何之抵牾。亦不同于释迦牟尼时代印度人厌离世间，视生命如梦幻，世间如火宅，企图修证涅槃八味，献身六种布施，虽舍身饲虎，以偿悲愿，亦所不惜。中国儒家以崇道尚德为生命之意义，以实践人伦为立身处世之规范，循规蹈矩，勤修三不朽，寄荣誉于未来。此三大民族智慧显有分别，但无不披露于此三大民族时间观之中。

古代希腊哲人如赫拉克利特(Heraclitus)曾谓：“入脚于水，再出脚于水，于此瞬息之间，前息之水已非后息之水。”巴门尼德(Parmenides)则谓时间者永恒如斯也，其所现之变化乃幻中之幻。柏拉图哲学趋于圆融综合此争论趋于极端之两派，认为时间之流变与永恒乃一体之两面。于《蒂迈欧》语录中多所阐发^⑭。释迦牟尼之门徒如马鸣、龙树、无著、世亲，虽各人分别建立思想体系，但视现行世界如幻、本体真如为真，他们都以现行世界在时间流变中出诸因缘成而无自性，其存在幻起、幻灭，而真如本体超越流变，属诸永恒。

中国儒道两家对于人生向往虽各有不同——道家主顺乎自然，逍遥于无何有之乡；儒家主张立功、立德、立言，以求三不朽于

来世——但都视时间具有创化之功能。道家老子谓：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”儒家于《易·系辞传》中谓“天地之大德曰生”，再则谓“生生之谓易”。“夫《易》，何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已矣。”是故儒家视时间如四时之继起，新陈之代谢，“穷则变，变则通，通则久”。道家言时无专书。儒家则借殷周之际筮书之《易》，以彰显其“形而上学”——形而上学，应包括本体论、宇宙论、人生哲学与文化哲学，非狭义之“形而上学”。——儒家论《易》指生生不已、新新不停，非仅变化也。且着重时(乾)空(坤)与宇宙创化之关系，并就“天、地、人三才之道”，阐发人居天地之间应如何“开物”、“成务”、“崇德”、“广业”。因以建立一“有机体性”之圆融哲学，既足以贯串宇宙、人生，又足以彰显“道”、“神”、“德”、“行”。诚如《易·系辞传》中之所言：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道：仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说……[《易》]与天地相似故不违；知周乎万物而道济天下故不过。旁行而不流，乐天知命故不忧。安土敦乎仁故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物[之宜]而不遗^⑮。

而归结乎以“至善”(“一阴一阳之谓道，继之者善也”)、“至美”(“乾始能以美利天下，不言所利，大矣哉”、“君子黄中通理，正位居体，美在其中，畅于四支，发为事业，美之至也”)、“至知”(“知至至之，可与[研]几矣”)、“至神”(“知变化之道者，其知神之所为乎”)、“至圣”(“知进退存亡[得丧]而不失其正者，其唯圣人乎”)之综合与统一，是为文化之崇高理想^⑯。

是故古《易》学家(包括儒家孔子)认知时间既非吞噬万有之暴君，亦非毫无作用之流光，乃创化生生之历程。此创化之历程乃兼

言宇宙自然及人文历史。宇宙创化“终则有始”而“复其见天地之心”。此“复”非谓重复扮演，乃拨乱以反正，革故而鼎新，纯然新局面。其见诸人文历史者：于个人则应“朝乾夕惕”、“日新其德”。于文化之推行，则应“通其变使民不倦，神而化之使民宜之”，如有困穷，则变而通之。

《易》中注明“时义大矣哉”或“时用大矣哉”计十二卦：

豫 ䷏ 彖曰：……豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎！天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！

豫之时义在乎顺动，而顺动者，乃依秩序之活动（orderly movements）也。日月之升降、四时之循环，皆有秩序之活动也。圣人之治国行政，依乎秩序而不失事、失时，则人民心服而政治清明矣。

随 ䷐ 彖曰：随，刚来而下柔，动而说。随，大亨贞、无咎。而天下随时。随时之义大矣哉！

随言“动而说”。于初九言“出门交有功”；于六三言“随有求得”；于九四言“随有获，有孚在道”。又九五言“孚于嘉”。如以周文王（于殷商为西伯）囚于羑里为随卦所寓言之义，则随者，乃即时救人获得成功之谓也。

颐 ䷚ 彖曰：颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也，自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时[义]大矣哉！

颐言“自求口实”以存其身。《彖传》则分颐为“自养”与“所养”两者，且言“养正则吉”。所谓“养正”者即适时之养为正。其“象传”有言说：“君子慎言语，节饮食。”此皆与适时有关。至于“天地养万物，圣人养贤以及万民”，亦无不涉及时效。失时则五谷不丰登，贤人远遯，而万民叛离矣。

大过 ䷛ 彖曰：大过，大者过也。栋挠本末弱也。刚过而中，巽而说行。利有攸往，乃亨。大过时[义]大矣哉。

大过，顾名思义，太过也。作《易》者以适婚年龄作譬：于九二举“老夫得其女妻”，又于九五举“老妇得其士夫”，俱以其年龄不相称，而毁誉不同。于前者谓其“无不利”，于后者谓其“无咎无誉”，足征作《易》者不以其年龄之不相称而不应婚配，但明示以适婚年龄相配为宜，故“谓时[义]大矣哉”！

坎 ䷜ 彖曰：习坎（“习”恐系“宥”字之误，以其形似。以卦名应作坎，不应作习坎），重险（因两坎相叠，故称之重险）也。水流而不盈，行险而不失其信，维心亨……天险不可升也，地险山川丘陵也。王公设险以守其国，险之时用大矣哉！

坎彖所言者为“天险”、“地险”、“行险”三者，而“行险”非专指行路而言，泛指人之立身行世。并称“行险而不失其信，维心亨”，其意盖谓人人应守信、守时，至于对方之是否守信、守时及个人之所为是否当得起守信、守时，唯双方于心理意识层次中可以互通。当人在患难中，守信、守时最属难能可贵，故特标之以“险之时用大矣哉”！

遯 ䷠ 彖曰：遯亨。遯而亨也，刚当位而应，与时行也。遯之时义大矣哉。

遯有脱逃及退隐之意。遯卦前三爻取象于遯。遯者豕也。后三爻所言“好遯”、“嘉遯”、“肥遯”皆指退隐之事。初六“遯尾，厉。勿用有攸往”。豕尾无肉可啖，故“勿用”。六二“执之用黄牛之革，莫之胜，说”。所执者豕也，如用牛革拘系之，是为小题大作，徒劳无功，豕易逃遁也。九三“系遯，有疾，厉”。系遯，即系豕。豕有疾（瘟猪），其肉不堪食而食之，则厉（情势严重）矣。九四、九五、上九各言“好遯”、“嘉遯”、“肥遯”皆指退隐所以明志，以避小人之疑。遯之当时或不当时，有关个人之吉、凶、贞、厉，可不慎乎。

睽 ䷥ 彖曰：……天地睽，而其事同也。男女睽，而其志通也。万物睽，而其事类也。睽之时用大矣哉！

《易》辞中凡言“时义”或“时用”皆所以指宇宙之变化创新也。“天地睽”、“男女睽”、“万物睽”皆言天地、男女、万物性质之不齐。如乾坤、阴阳、刚柔、男女、雌雄、牝牡等等，因“极化”(polarization)而成强烈之“对比”(contrast)于是相互吸引、诱惑，构成紧张状态，此乃宇宙创化之普遍而又基本之原因。因性别而生爱悦，因爱悦而求结合，因结合而生生不已，新新不停，是乃宇宙创化之历程也。

蹇 ䷦ 彖曰：蹇，难也。险在前也，见险而能止，知矣哉！蹇利西南，往得中也。不利东北，其道穷也。利见大人，往有功也。当位贞吉，以正邦也。蹇之时用大矣哉！

蹇卦所指凡能见危险当前，知所警觉，且能审度时机与处境，断然终止犯险者，必然具有高度智慧。《彖传》赞之曰：“知矣哉！”否则，冒险行事，鲜有不焦头烂额，危及生存者。蹇六爻除六二之“王臣蹇蹇”，为作《易》者借以策励群臣不应冒险行事外，初六之“来誉”、九三之“来反”、六四之“来连”、九五之“大蹇朋来”，及上六之“来硕”，皆言凡当险而能止者，必获他助。引而伸之，言脱险须及时也。

解 ䷧ 彖曰：解，险以动，动而免乎险……天地解而雷雨作，雷雨作，而百果草木皆甲坼，解之时[用]大矣哉。

解之时[用]大矣哉，盖以“解”形容事态演变达于饱和状态(saturation)：(一)如“天地解，雷雨作”。或达于浸润滋生之状态。(二)如“雷雨作，百果草木皆甲坼”。在人事方面，“解”具有“化解”之意。(三)如六五爻辞谓：“君子维，有解，吉。有孚于小人。”即言君子困难，因有恩于小人，而得化解。又(四)如上六爻辞谓：“公用[矢]射隼于高墉之上，获之，无不利。”盖隼栖息于高墉之上，射之不易，今以所得之黄矢(九二爻辞有谓“田获三狐，得黄矢贞吉”)，

射而获之，可谓适时适事。所谓“饱和状态”、“化解困难”等等亦非适时莫办。

姤 ䷫ 彖曰：姤，遇也。柔遇刚也。勿用取女，不可与长也。天地相遇，品物咸章也；刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉。

姤卦六爻爻辞多言机遇之事，如初六爻辞谓“系于金柅，贞吉。有攸往”。“系于金柅”言初六之阴柔居于重阳纯刚（由二爻上至上爻皆为阳刚）之后，宜乎贞吉，但“见凶”，乃机遇使然。九二之“包有鱼”但“不利宾”，九三之“臀无肤，其行次且，厉”矣，但“无大咎”。九四之“包无鱼”则“起凶”。是则“有鱼”、“无鱼”之间其遭遇不同。九五之“以杞包瓜”，其所包者乃可以解渴之瓜，可谓美则美矣（“含章”），但用细柳条包扎瓜类，殊不牢靠，正好比天上陨石也会坠入地面，是则美中之不足。又“有陨自天”并未伤人，故谓“志不舍命”，亦乃机遇使然耳。又上九之“姤其角”则可能致伤，但“吝，无咎”。亦因机遇之不同，而其结果亦异。机遇者，时效也。

革 ䷰ 彖曰：革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革……革而当，其悔乃亡。天地革，而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时[用]大矣哉。

革卦取象多端：如初九之“巩用黄牛之革”，又如“彖辞”言“汤武革命”之革，九三之“革言”之革，上六之“小人革面”之革。大概革有当与不当之别，其不当者，如“泽中有火”（《象传》），则“水火相息”（《彖辞》）。又如“二女同居不相得”（《彖辞》），皆指“格格不相入”（incongruous）也。其革而当者，则“天地革，而四时成”，“汤武革命，顺乎天应乎人”。六二之“巳日乃革之，征吉，无咎”，九五之“大人虎变，未占，有孚”，至于“小人革面”，只是“顺以从君”而已，非真正之革，如大人之“虎变”及君子之“豹变”者是也。革之时用在当与不当，所指者时效也。

旅 ䷷ 彖曰：旅小亨，柔得乎中，而外顺乎刚（原文错简为

“柔得中乎外而顺乎刚”）。

止而丽乎明，是以“小亨，旅贞吉”也。旅之时义大矣哉！

历代注《易》者皆言旅卦内容实指殷之先公王亥曾牧牛羊于易水流域（“丧牛于易”，此易指地方而言，应指今河北省易水流域。其上流应在今之内蒙古绥远、青海、察哈尔一带）。其先怀其资斧（牛羊也）、得其童仆（小牧童），继则以王亥行为不端，且与其弟王恒有争色之祸。以致焚其次（次者暂居之场所），丧其资斧，失其童仆。诚如上九爻辞之所言“旅人先笑后号咷”，即言事情发生于时有先后，而哀乐不同。又有关王亥事，并见屈原之《天问》。

以上十二卦于其彖辞特意标明“时义大矣哉”或“时用大矣哉”。其虽未标明“时义”或“时用”，但涉及时之终、始、变、化、久、渐、先、后、反、复、随、顺等等者尚有若干卦。实则六十四卦之所言者乃宇宙创化及人事演变各种可能之事态也。乾指时间，坤指空间，六十四卦乃乾坤之结合也，亦即时间与空间之结合也。而时间空间为隐，事态为显，吾人虽因事态而得知时间与空间之功能，但非谓于宇宙创化及人文演变之外，另有时间及空间独立存在。如西方物理学家牛顿系统中，所假设之“绝对空间”及“绝对时间”，或近如爱因斯坦之“相对论”系统中，亦假设有一“绝对时间”之存在。凡此作者于前文中已加以驳斥矣。

注释

① 柏拉图：《蒂迈欧》语录，Plato, *Timaeus*, c. 370. B. C.。

② 柏格森：《物质与记忆》，H. Bergson, *Matter and Memory*, Anchor BK., N. Y. 1959, pp. 201—203.

③ 爱丁顿：《物理世界之性质》，A. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Macmillan, 1929.

④ 路易斯：《时间与西方人》，N. Lewis, *Time and Western Man*, ch,

Ⅱ, pp. 171—181.

⑤ 《易经》：既济卦辞及“彖辞”，未济卦辞、爻辞及“彖辞”、《系辞传》下。

⑥ 亚历山大《时间、空间与神明》，S. Alexander, *Time, Space & Deity*, p. 36.

⑦ 前书, vol. I, p. 44.

⑧ 前书, vol. I, p. 38.

⑨ 前书, vol. I, p. 24.

⑩ 此节所言“事法界”、“理法界”、“理事无碍法界”及“事事无碍法界”乃大乘佛学华严宗大师法藏与澄观所言之“四法界”。读者可参看澄观之《华严悬谈》。

⑪ 哈洵：《创造综合与哲学方法》，C. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophical Method*, LaSalle, Ill. 1970, p. 125.

⑫ 哈洵：《黑暗中的光明》，*Light from the Darkness*, LaSalle, Ill. 1990, p. 45.

⑬ 怀特海：《历程与真际》，A. N. Whitehead, *Process & Reality*, Corrected Edition, 1980, pp. 283—285.

⑭ 柏拉图：《蒂迈欧》语录。

⑮ 《易·系辞传上》。

⑯ 现代西方文化作业专攻某一种价值，其结果等于“价值之否定”（disvalue）。兹特举易辞所言“至善”、“至美”、“至知”（知者智也）、“至神”、“至圣”之综合与统一为文化理想。以上各项价值并见于《易》之《文言传》及《系辞传》中。

第六章 《周易》六十四卦生生之序

曩读戴东原之《法象论》、《原善论》，及《读易系辞论性》诸文，得知戴氏曾言：“一阴一阳其生乎，其生生而条理乎！”又谓：“生生者化之原，生生而条理者化之流。”再则曰：“分也者，道之条理也；合也者，道之统会也。条理明，统会举，而贵贱位矣。”^①证之《易·系辞传》，于乾则赞之大生焉，于坤则赞之以广生焉，暨则谓：“乾以易知，坤以简能……易简而天下之理得矣！”于是作者明见乎生者乃宇宙创化之元体，以其变化而显理，以其趣时而彰用。宇宙全局弥漫着生命，但生命现象绝非斗争冲突，杂乱无章者。

又读王弼(辅嗣)《周易略例》中《明彖篇》有谓：

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑^②。

因悟及《易》言“生生”^③，意重条理也。

窃思《易》卦生生应有秩序：由分阴分阳而有天、地、人三极之道，由刚柔相摩而生六子，由八卦相错而生六十四卦，其步骤必然由简而繁，而其条理必应分明而无混淆，且条理必须一贯而无例外——一旦产生例外，则该条理遭受破坏，不成其为条理矣^④。

关于六十四卦之生生，《系辞传》、《说卦传》已屡言之矣。但散在各段，未成体系。至于六十四卦积成三百八十四爻，爻与爻之间

“往来”、“远近”、“旁通”、“时行”、“变易”、“交易”，则一一见乎辞，而“辞者各指其所之”者也。又此之所谓辞，指卦辞爻辞而言，“彖曰”、“象曰”及《系辞传》、《文言传》乃诠释卦爻辞者；《序卦》、《杂卦》、《说卦》乃筮史用以解释占断之参考资料，非《易》辞也。六十四卦生生之序与三百八十四爻相之之规律，历代《易》学家统称之为“易例”。称之为“易例”固无可，但六十四卦生生之条例自难同于三百八十四爻相之之规律。盖前者重生卦，后者重旁通、趣时、当位、失道等等。就《易》学体系言，六十四卦之生生乃“逻辑前段”，而三百八十四爻之相之乃“逻辑后段”问题。虞翻以“十辟卦”派生其他五十四卦，以彰其消息、旁通之说，是乃淆乱逻辑前后段之步骤^⑤。朱熹论《易》并无通例，但以“卦变”之说以掺杂于邵康节之“先天六十四卦”理论之中，曲解《易》文，是乃纳《易》之后段问题于前段问题之中，亦为淆乱秩序者^⑥。

或谓六十四卦生生之原则，可以出诸杜撰，而不必本乎经传。如京房之《八宫卦次》，由八卦派生其他五十六卦未尝不条理分明，整齐有序，但京氏所倡“天易”、“地易”、“人易”、“鬼易”，考诸经文为无据。其“游魂”一辞虽见诸《系辞传》，但“归魂”之说纯出杜撰。又何以“游魂”之后必须“归魂”，并无逻辑必然之根据，看来貌似秩序井然，实乃方便凑合而已。

他如明人来知德之错综论，并未及于由太极派生八卦之步骤。且来氏之错综有来自“伏羲圆图”者、“文王序卦”者、“孔子系辞”者，更有来自初爻递次至上爻之爻变者，中爻互体者及二阳四阴之同体者，是故由一卦经由“错”与“综”之法门，可得三十余卦。究实“错”与“综”已不相同，实为两种逻辑步骤。来氏之“错”、“综”有背逻辑之单纯性^⑦。至于俞樾据其《玩易心得》作有种种生生图式，缺乏理论之根据，无助于通《易》之辞，未免可惜^⑧。

更有若干《易》学家视六十四卦之生生，乃一既成之事实，殆无

须特意加以安排者。或谓六十四卦为阴阳六爻之配合，纵然任意加以组合，亦不外此六十四种样法而已。是故吾人可以方便行之，不必建立原则，敷陈步骤也。

又有谓请以代数之方程式处理之，如：

$$(a+b)^6 = a^6 + 6a^5b + 15a^4b^2 + 20a^3b^3 + 15a^2b^4 + 6ab^5 + b^6$$

以 a 为阳爻， b 为阴爻，吾人可得六爻纯阴或纯阳之卦二；五阳一阴或五阴一阳之卦各六；四阳二阴或四阴二阳之卦各十五；三阳三阴之卦二十。而此乃最确当之步骤也。实则此原为六十四卦所以应为六十四卦当然之理，而无关乎六十四卦生生之秩序也。

实则《易》之六十四卦、三百八十四爻，万有一千五百二十之事态，与夫其相互间之激荡、旁通 (extensive connectedness)、时行、变化、显隐之格局 (patterns) 形成为一体系，非一“空的架构”。实为一严整之“逻辑方案” (logical scheme)，用以称述“妙道之行相” (《庄子·齐物论》)，流露民族哲学理性者也。

涉及民族哲学智慧之形成，极为错综复杂。大抵，智慧之形成出诸理性之渗透。其初出诸少数民族中天纵之才，凭其直接观照，似有所悟，再经由理性之分析与综合，及经验之反复体验，证实前所悟者乃宇宙之实际 (reality)，于是形成为一颠扑不破之信念。此一信念与盲目的迷信有别；此一信念是经由理性千锤百炼，煅铸而成。再经由较多人士之讨论争辩，形成为民族共同之信念，是乃民族智慧也。

分而言之，此一六十四卦、三百八十四爻、万有一千五百二十事态之符号系统，先哲所以藉此以“合天地”、“摩刚柔”、“定人道”、“类物情”、“会典礼”、“辨吉凶”、“知得失”者也。合而言之，先哲藉此符

号系统，所以弥纶大道，穷神知化，“范围天地之化而不过，曲成万物[之宜]而不遗”^⑨，是之谓“广大悉备”者也。是故《易》之符号系统实乃舟车也，其所运输乃《易》之妙用也。若有人焉，拘泥于迹象，执乾马、坤牛、坎水、离火为实有，而不明乎马、牛、水、火之“用为表征”(symbolized)，所以彰其功能，是则但获舟车而昧于识其妙用矣。

舟车之妙用，端在视其是否能尽其载运宇宙创化生生不息之理趣。宇宙创化生生有其理趣，则舟车(《易》之符号系统)亦必须有其合理之结构。六十四卦生生之序正应显示此一理趣，但此乃《易》之逻辑前段问题而已。而三百八十四爻以及万有一千五百二十之事态乃其逻辑后段问题也。但稽诸历史，若干《易》学家将此前后段逻辑问题混为一谈：如三国时虞翻主阴阳消息、八卦旁通，同时又以十二辟卦派生其他五十四。前者属于三百八十四爻之间行动问题，后者属诸六十四卦生生问题，而虞翻竟将此两者混为一谈^⑩。宋之朱熹所作“卦变图”亦犯此混淆之病^⑪。更有将六十四卦生生之序问题与揲蓍成卦混为一谈者，如宋之欧阳修。欧阳修于《易童子问》一文中责难《易·系辞传》之行文犯丛脞之病：既言“大衍之数五十，其用四十有九”，揲蓍以生卦，又言“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”^⑫。夫揲蓍生卦之法应在画卦之后，又蓍筮之《易》先为周王室所专用，后方流行于诸侯、大夫之间。嗣则世人学得揲蓍成卦之法，方得以玩卦爻之辞，以决其个人之行止。六十四卦生生之序，则在“原始要终”，以彰宇宙创化之由简趋繁，生生不息之理趣。画卦在先，揲蓍在后，此两者岂可混为一谈！

据历代史书中《经籍志》，其中有关《易》之著作何止数千家，而现存亦不下千余家。作者前在南京成立“易学研究会”，并曾印有《历代易学著作存目》及《现存易学书目》，由“研究会”发行，并私藏《易》学书三百余种。经日寇焚劫已荡然无存，此乃民国二十七八年事也。稽考历代治《易》者，其中十之八九视六十四卦之生生为当

然，或知有画卦问题，但又存而不论。

据《玉函山房辑佚书》有关荀爽（三国时代人，应早于虞翻）《易》学，有“阳荡阴，阴荡阳”之论，据此以阐述乾坤生六子，与夫由八卦（三划卦）更派生六十四卦之理。诚然，“阳荡阴，阴荡阳”可作为乾坤生六子之理论根据，但不足以阐明如何由八卦派生六十四卦。为使六十四卦之生有条有理，吾人必须引据见于《系辞传》中其他“条件”（原则）以毕其功。荀爽《易》学必有可观者，可惜散失太多，无从知其梗概。

西汉末年京房《易》学较为幸运，现存有《京房易传》及《京房积算》两书。京房名一卦之主为世。卦有六爻故有六世：一世、二世、三世、四世、五世、上世。但上世（即在五世之上）亦名“游魂”之世，而一世亦名为“归魂”之世。所谓八宫者，乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑是也。乾宫得姤、遯、否、观、剥、晋、大有。震宫得豫、解、恒、升、井、大过、随。坎宫得节、屯、既济、革、丰、明夷、师。艮宫得贲、大畜、损、睽、履、中孚、渐。坤宫得复、临、泰、大壮、夬、需、比。巽宫得小畜、家人、益、无妄、噬嗑、颐、蛊。离宫得旅、鼎、未济、蒙、涣、讼、同人。兑宫得困、萃、咸、蹇、谦、小过、归妹。表而出之：

一世变	二世变	三世变	四世变	五世变	上世不变 而返于四 是为游魂	卦复本宫 是为归魂
䷀ 乾	䷫ 姤	䷠ 遯	䷋ 否	䷓ 观	䷖ 剥	䷢ 晋
䷍ 大有						
一世变	二世变	三世变	四世变	五世变	上世不变 而返于四 是为游魂	卦复本宫 是为归魂
䷲ 震	䷏ 豫	䷧ 解	䷟ 恒	䷭ 升	䷯ 井	䷛ 大过
䷐ 随						
一世变	二世变	三世变	四世变	五世变	上世不变 而返于四 是为游魂	卦复本宫 是为归魂

䷜ 坎 ䷻ 节 ䷧ 屯 ䷂ 既济 ䷾ 革 ䷰ 丰 ䷶ 明夷 ䷣ 师

一世变 二世变 三世变 四世变 五世变 上世不变 卦复本官
而返于四 是为归魂
是为游魂

䷌ 艮 ䷪ 贲 ䷖ 大畜 ䷙ 损 ䷨ 睽 ䷥ 履 ䷉ 中孚 ䷼ 渐

一世变 二世变 三世变 四世变 五世变 上世不变 卦复本官
而返于四 是为归魂
是为游魂

䷁ 坤 ䷗ 复 ䷗ 临 ䷒ 泰 ䷊ 大壮 ䷡ 夬 ䷪ 需 ䷄ 比

一世变 二世变 三世变 四世变 五世变 上世不变 卦复本官
而返于四 是为归魂
是为游魂

䷴ 巽 ䷸ 小畜 ䷈ 家人 ䷤ 益 ䷩ 无妄 ䷘ 噬嗑 ䷔ 颐 ䷚ 蛊

一世变 二世变 三世变 四世变 五世变 游魂 归魂

䷄ 离 ䷴ 旅 ䷷ 鼎 ䷱ 未济 ䷿ 蒙 ䷃ 涣 ䷺ 讼 ䷅ 同人

一世变 二世变 三世变 四世变 五世变 游魂 归魂

䷹ 兑 ䷹ 困 ䷮ 萃 ䷬ 咸 ䷞ 蹇 ䷦ 谦 ䷎ 小过 ䷽ 归妹

京氏“八宫卦次”以世变为生卦之原则，实际上以爻变为原则。卦有六爻，若六爻一一皆变，则乾必返坤，坤必返乾；离必返坎，坎必返离；而震之与巽、艮之与兑亦复如此。是故以“世变”言，至五世变而穷。不得已于是上世不变，如上世可变则转入他宫，故有此一规定。上世既不变，而变其四世，名之为“游魂”，就逻辑立场，此变乃破例之变，有背“逻辑普遍性”(logical universality)之规则。又所谓“归魂”者，即于内卦(或下卦)之一世、二世、三世，既一一改变之后，重行改而变之，而复为原有之卦。如乾宫“游魂”之后成晋，晋者上离下坤，今变之为上离下乾，是为大有。是为内卦复其本宫故称“归魂”。就逻辑立场言，“归魂”条例之下所变者非某一个爻，乃内卦三个爻同时变，是乃特变旁出，有背“逻辑单纯性”(logical

simplicity)。

且京氏对于八纯卦之何由而来，并无说明，盖视为当然之事。就六十四卦生生之序而言，京氏所立“八宫卦次”之系统殊不完备。所立“游魂”、“归魂”之说，于“经”、“传”中皆无所本。于是京氏另创“地易”、“人易”、“天易”、“鬼易”之论，以弥补“归魂”回归本宫，必须三爻通变之例外。

又京氏更有世、应、飞、伏、建、积、会、互诸项名称，代表一些爻变之通则，藉以解说阴阳升降，及与五行、四时、二十四气、七十二候、五星、方位，二十八宿种种“杂配”(unnecessary combinations)。其目的在演说天然灾异，耸帝王之听闻，藉以邀宠信，但此项无稽之谈无补于朝政也。

虞翻《易》学头绪多端，经清代《易》汉学家如张惠言及惠栋诸人之整理，虞氏《易》学较诸其他汉代《易》学家最为幸运，因张、惠两大师殚思竭虑，搜集虞氏片言只字，使《虞氏易》蔚为《易》汉学中唯一幸存者。但其“易例”繁杂：有所谓“消息卦”、“旁通”、“互体”、“两象易”、“半象易”、“卦气”、“纳甲”等等。究实《虞氏易》之条例，任何一条皆列有例外，使条例不得贯串于六十四卦或三百八十四爻之间。

兹以《虞氏易》所言十辟或十二辟卦派生其他各卦而言，亦殊凌乱而有抵牾。此十二辟卦者，计有乾、复、姤、临、遯、泰、否、大壮、观、夬、剥、坤。究实乾、坤两卦乃一切卦变所从出者，故不应入生卦系统之中。

一阴五阳或一阳五阴卦各六，皆自复、姤来：

䷗ 复

䷫ 姤

䷆ 师 初二
之一

䷌ 同人 初二
之一

䷎ 谦 初之三

䷏ 豫 初之四

䷇ 比 初之五

䷖ 剥 初之上

䷉ 履 初之三

䷋ 小畜 初之四

䷍ 大有 初之五

䷔ 夬 初之上

二阴四阳或二阳四阴卦各九，皆自临、遯来：

䷒ 临

䷭ 升 初之三

䷧ 解 初之四

䷜ 坎 初之五

䷃ 蒙 初之上

䷔ 明夷 二之三

䷲ 震 二之四

䷂ 屯 二之五

䷚ 颐 二之上

䷠ 遯

䷘ 无妄 初之三

䷤ 家人 初之四

䷝ 离 初之五

䷰ 革 初之上

䷅ 讼 二之三

䷥ 巽 二之四

䷱ 鼎 二之五

䷛ 大过 二之上

三阴三阳卦各十，皆自泰、否来：

䷊ 泰	䷋ 否
䷟ 恒 初之四	䷩ 益 初之四
䷯ 井 初之五	䷔ 噬嗑 初之五
䷌ 蛊 初之上	䷐ 随 初之上
䷶ 丰 二之四	䷺ 涣 二之四
䷾ 既济 二之五	䷿ 未济 二之五
䷲ 贲 二之上	䷮ 困 二之上
䷵ 归妹 三之四	䷴ 渐 三之四
䷻ 节 三之五	䷷ 旅 三之五
䷨ 损 三之上	䷞ 咸 三之上

四阴二阳或四阳二阴之卦各九，皆自大壮、观来：

䷡ 大壮	䷓ 观
䷛ 大过 初之五 (重)	䷓ 颐 初之五 (重)

䷱ 鼎	初之上 之	(重)	䷆ 屯	初之上 之	(重)
䷰ 革	二之五	(重)	䷃ 蒙	二之五	(重)
䷝ 离	二之上 之	(重)	䷜ 坎	二之上 之	(重)
䷹ 兑	三之五		䷊ 艮	三之五	
䷥ 睽	三之上 之		䷦ 蹇	三之上 之	
䷄ 需	四之五		䷢ 晋	四之五	
䷍ 大畜	四之上 之		䷌ 萃	四之上 之	

总上得六十八卦。去其“重同”之八卦，得六十卦。另变例之卦二：

䷄ 中孚

䷽ 小过

及变卦之所从出者两卦：

䷀ 乾

䷁ 坤

考虞氏所言“卦变”，即谓某卦自某卦来者；又所谓“变”即阴阳两者相交换。如临䷒初之三为升䷭，泰䷊初之四为恒䷟等等。此结果虽为两爻之变，但主动其变者实是一爻。究实四阴或四阳之卦，即为二阳或二阴之卦。但四阴四阳之卦如兑、睽、需、大畜、艮、蹇、晋、萃等，虞翻不认为应从临卦、遯卦来者，盖用遯䷠生兑䷹，必需遯初之三，遯二之上，即兑䷹是也。如以遯生睽、生需、生大畜，或以

临生蹇、生晋、生萃，其步骤亦复如遯之生兑。主其动者乃两爻，因之而变者为四爻，此与虞氏申言卦变应以一爻动者不合。于是虞氏不得不破例，另立其从出之处。

又中孚、小过两卦于虞氏卦变系统成为特例。如中孚䷼从二阴之卦，则遯之二阴皆应易位；如从四阳之卦，则大壮三四爻俱应移上。又小过䷽如从二阳卦例，则临之二阳皆须易位；如从四阴之卦例，则观卦之三四爻俱应移上。是故虞翻认为主变之卦以一爻升降为原则，遇中孚、小过，不得不许可例外特变矣。

前已言之，四阴之卦不异二阳之卦，四阳之卦不异二阴之卦，故于虞氏所言生卦之秩序中，有重复出现之情形；其重于大壮者为大过、鼎、革、离；重于观者为颐、屯、蒙、坎。是则此八卦大过、鼎、革、离、颐、屯、蒙、坎来自临、遯乎？抑来自大壮、观乎？抑兼而属之乎？殊嫌无所适从。

上举虞氏十辟（或十二辟）卦例，十之八九来自唐人李鼎祚之《周易集解》，至清代惠栋治《易》，崇尚《易》汉学，于是虞氏《易》学复见光明。张惠言瘁其精力于虞氏一家之学，集大成焉^⑬。虞氏《易》学虽自晦而明，而其支离破碎之失因以益彰。其详可参考焦循（理堂）之《易通释》、《易图略》及作者之《雕菰楼易义》第二章。总其要：虞氏“生卦”之说头绪纷乱：

- （一）本乎阴阳消息者：有“阳决阴”为夬；“以阴牝阳”为复。
- （二）本乎乾坤者：如离、坎。
- （三）虽本乎乾坤但谓“乾坤相遇”者：如姤；“乾消而坤虚”者：如否。
- （四）虽生于乾坤，但需经由他卦者：如谓小畜为“豫四之坤初，为复上息”，如谓履为“谦三之坤初，为复上息”，如师为“谦三降居坤二”，如同人为“师二之坤初，为复上息”，如大有为“比五之坤初，为复上息”。

- (五) 既生于乾坤又生于十辟者：如谓离为“遯初之五”，坎为“观上之二”。
- (六) 生于乾坤所生之六子者：如谓屯为“坎二之初”，鼎为“离二之初”，姤为“巽象退辛”，遯为“艮象消丙”。
- (七) 生自十辟卦及十辟所生之卦者：如旅既为“否三之四”，又谓为“贲初之四”；丰既为“泰二之四”，又为“噬嗑上之三”，萃为“观上之四”，又为“豫四息五”，蹇既为“大壮初之上”，又为“观上返三”、“萃四返三”。
- (八) 其生自十辟者，本乎阴阳消息之理，应自下而上。但于无妄，则谓“遯上之初”，随则谓“否上之初”，讼则谓“遯三之二”，噬嗑则谓“否五之初”，兑则谓“大壮五之三”，益则谓“否上之初”，涣则谓“否四之二”等等，虞氏于《易》之条例不能持之以一贯，于无可奈何中建立若干卦变特例。

又虞氏于“中孚”、“小过”两卦，就其所立之“易例”言，最感困难。始则谓小过为“晋上之三”、中孚为“讼四之初”，是乃视此两卦生于十辟所生之卦矣。暨则谓小过为“临阳未至三，而观四已消”。于中孚谓“遯阴未及三，而大壮阳已至四”。实则，中孚、小过于虞氏十辟卦体系中，无所可容，故虞氏造此“貌似艰深”之言，徒滋混淆而已。又虞氏所立消息，旁通诸条例，目的在解释《易》辞，但虞氏于通《易》之辞方面，贡献殊鲜。

朱熹于《周易本义·图说》有谓：

《彖传》或以卦变为说，今作此图以明之，盖《易》中一义，非画卦作《易》之本旨。

朱氏此言托辞而已，谓其若干卦来自某一卦，汉宋《易》学家都爱如

此立论，并非根据《彖传》。容续论之。朱氏“卦变”说，如下：

凡一阴一阳之卦名六，皆自复、姤而来（五阴五阳卦同图异组）：

剥、比、豫、谦、师、自[复]来。

夬、大有、小畜、履、同人 自[姤]来。

凡三阴二阳之卦各十有五，皆自临、遯而来（四阴四阳卦同图异组）：

颐、屯、震、明夷——自[临]来

蒙、坎、解、升

艮、蹇、小过

晋、萃

观

大过、鼎、巽、讼——自[遯]来

革、离、家人、无妄

兑、睽、中孚

需、大畜

大壮

凡三阴三阳之卦各二十，自否、泰而来：

损、节、归妹——自[泰]来

贲、既济、丰

噬嗑、随

益

蛊、井、恒

未济、困

涣

旅、咸

渐

否

咸、旅、渐——自[否]来

困、未济、涣

井、蛊

恒

随、噬嗑、益

既济、贲

丰

归妹、节

损

泰

凡四阴四阳之卦各十有五，皆自大壮、观而来（二阴二阳图已见前）：

大畜、需——自**大壮**来

睽、兑

中孚

离、革

无妄

鼎、大过

巽

讼

遯

萃、晋——自**观**来

蹇、艮

小过

坎、蒙

解

升

屯、颐

震

明夷

临

凡五阴五阳之卦，皆自夬、剥而来（一阴一阳图已见前）：

大有——自**夬**来

小畜

履

同人

姤

比——自**剥**来

豫

谦

师

复

朱氏卦变说谓出诸《彖传》，曾谓：“以《彖传》考之，说卦变者凡十九卦，古成卦之由。”查《彖传》中无言成卦之事出于卦变者。若以变言，则《易》之六十四卦无卦不变。且《彖传》中辞涉变动者亦不止十九卦。如讼，“刚来而得中”；否，“大往小来”；泰，“小往大来”；随，“刚来而下柔”；蛊，“刚上而柔下”；噬嗑，“柔得中而上行”；贲，“柔来而文刚”；无妄，“刚自外来而为主于内”；大畜，“刚上而尚贤”；咸，“柔上刚下”；恒，“刚上柔下”；晋，“柔进而上行”；睽，“柔进而上行”；蹇，“往得中也”；解，“其来复吉，乃得中也”；升，“柔以时升”；鼎，“柔进而上行”；渐，“进得位”；涣，“刚来而不穷”；以上十九卦乃朱氏藉以建立卦变说者。其实他卦言变动者亦

殊纷纷：如蒙，“蒙亨，以享行，时中也”；师，“刚中而应，行险而顺”；比，“不宁方来，上下应”；豫，“刚应而志行，顺以动”；剥，“剥也，柔变刚也”；复，“刚反，动而以顺行，反复其道，七日来复”；坎，“维心亨，乃以刚中也。行有尚，往有功也”；损，“损上益下，其道上行”；益，“自上下下，其道大光”。是则除朱氏所本之十九卦，《彖传》中几无卦不言变、动、来、往、上、下、行、复等等。然则卦变之说，由于朱氏受陈希夷之影响，出诸杜撰，而以《彖传》中言卦之行动者为依据而已。

又考朱氏所作“卦变图”，其中一阴一阳卦与五阴五阳卦为重出；二阴二阳卦与四阴四阳卦为重出；又由泰卦所生之卦与否卦所生之卦亦重出。除乾坤卦外，计来自复、姤者十二卦，来自临、遯者三十卦，来自泰、否者四十卦，来自大壮、观者三十卦，来自夬、剥者十二卦，共计一百二十四卦，可谓何其纷纷，但多而无当也。

且卦既重出，则生卦之源有二，取舍之间，如何决断？又生卦之方式，又不限于一时一爻之变，往往有待于两爻或三爻同时变者，是则卦变之头绪纷纷，几无例可循。又朱氏所作之“卦变”，其本意在藉此卦变之说以通晓卦爻之辞，但事与愿违，此图不足以有助于了解“辞有险易。辞也者，各指其所之”之故。于是朱氏尽舍主变之卦及受变之卦，而以卦之两爻相比配者（阴阳老少）互换为变。又朱氏《易》学植根于其“《易》乃卜筮之书”之一念。凡前《易》学家之专明象学者（包括见于《左传》所征引春秋时代筮史所言之《易》象）及专求《易》之义理者（如《易》之“十翼”，王弼《易注》、孔颖达之《正义》、《程氏易传》等等），朱氏不加深究，盖以朱氏为时代所困，为已见所囿，堕入《易》之先天、后天图书之学，实惑于道人、道士之言，而难于自拔者也。

自宋儒以来，关于六十四卦生生之说，出诸牵强附会，更多怪奇之论。宋儒论《易》除承继《易》汉学家种种穿凿、杂配之弊外，更

增之以河图、洛书、谶纬、术数之不稽之谈。如李挺之之“变卦反对图”及“六十四卦相生图”，方实孙之“易卦变合图”，朱凤林之“卦变”，皆脱胎于虞翻之阴阳消息，八卦旁通之理论，但嫌其东拼西凑，头绪纷乱而已^⑭。明人来知德因李挺之之“反对图”，作种种样法之错、综图：计有“八卦所属自相错图”、“六爻变自相错图”、“八卦所属相综图”，又有“伏羲圆图”、“文王序卦图”等等。

来知德认为“伏羲圆图”表示六十四卦两两相对为“相错”，而以“一左一右谓之错”，实则六十四卦中有三十二对，卦与卦之间，阴阳两两相孚：如比与大有、晋与需、中孚与小过等等。此乃虞翻所言之旁通也。又谓“文王序卦图”为“一上一下谓之综”。但此图中有乾、坤、坎、离、大过、颐、小过、中孚只可相错，不得相综。又有否、泰、既济、未济（称之为“四正”），及归妹、渐、随、蛊（称之为“四隅”）既可错又可综。实则来氏所谓之“综”乃两卦之颠倒而已。如屯之与蒙、师之与比、咸之与恒等等。但“综”不得为一通例，如中孚䷼卦，颠之倒之仍为中孚；小过䷽卦，颠之倒之仍为小过。他如乾、坤、坎、离、大过、颐各卦颠之倒之，仍为乾、坤、坎、离、大过、颐也。

来氏“八卦变六十四卦图”如下^⑮：

䷀乾一变	（乾尾二卦言火）	䷹兑二变	（兑尾二卦言雷）
姤 ䷫	初爻变	困 ䷮	初爻变
遯 ䷠	二爻变	萃 ䷬	二爻变
否 ䷋	三爻变	咸 ䷞	三爻变
观 ䷓	四爻变	蹇 ䷦	四爻变
剥 ䷖	五爻变	谦 ䷎	五爻变
晋 ䷢	复还四爻变	小过 ䷽	复还四爻变
大有 ䷍	归本卦	归妹 ䷵	归本卦

䷝ 离三变 (离尾二卦言天)

旅 ䷷ 初爻变

鼎 ䷱ 二爻变

未济 ䷿ 三爻变

蒙 ䷃ 四爻变

涣 ䷺ 五爻变

讼 ䷅ 复还四爻变

同人 ䷌ 归本卦

䷶ 巽五变 (巽尾二卦言山)

小畜 ䷈ 初爻变

家人 ䷤ 二爻变

益 ䷩ 三爻变

无妄 ䷘ 四爻变

噬嗑 ䷔ 五爻变

颐 ䷚ 复还四爻变

蛊 ䷑ 归本卦

䷮ 艮七变 (艮尾二卦言风)

贲 ䷖ 初爻变

大畜 ䷙ 二爻变

损 ䷨ 三爻变

睽 ䷥ 四爻变

履 ䷉ 五爻变

中孚 ䷼ 复还四爻变

渐 ䷴ 归本卦

䷲ 震四变 (震尾二卦言泽)

豫 ䷏ 初爻变

解 ䷧ 二爻变

恒 ䷟ 三爻变

升 ䷭ 四爻变

井 ䷯ 五爻变

大过 ䷛ 复还四爻变

随 ䷐ 归本卦

䷜ 坎六变 (坎尾二卦言地)

节 ䷻ 初爻变

屯 ䷂ 二爻变

既济 ䷾ 三爻变

革 ䷰ 四爻变

丰 ䷶ 五爻变

明夷 ䷣ 复还四爻变

师 ䷆ 归本卦

䷁ 坤八变 (坤尾二卦言水)

复 ䷗ 初爻变

临 ䷒ 二爻变

泰 ䷊ 三爻变

大壮 ䷡ 四爻变

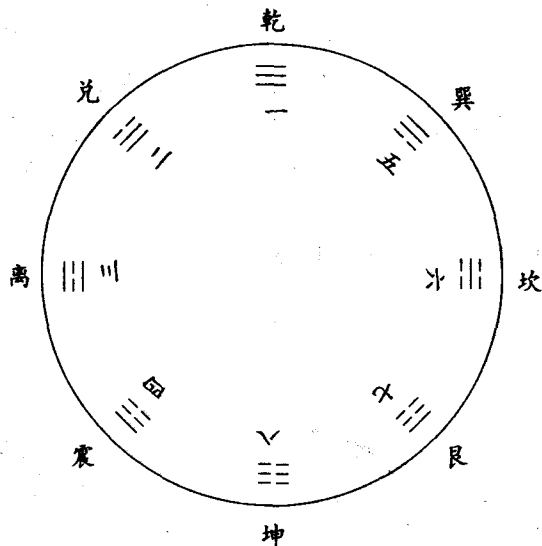
夬 ䷪ 五爻变

需 ䷄ 复还四爻变

比 ䷇ 归本卦

查来氏“八卦变六十四卦图”，究实为京房“八宫卦次”之翻版：

来氏将京房之“游魂”之爻变改为“复还四爻变”，将“归魂”之爻变称之为“归本卦”而已。同时，来氏将京房八宫之秩序：乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑、改为乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤，以期符合于“伏羲八卦方位”之图中之秩序。



来氏盲目接受宋《易》学家先天、后天及图书之说，而未加审究，且对自汉以来《易》之象学，又三致其意：

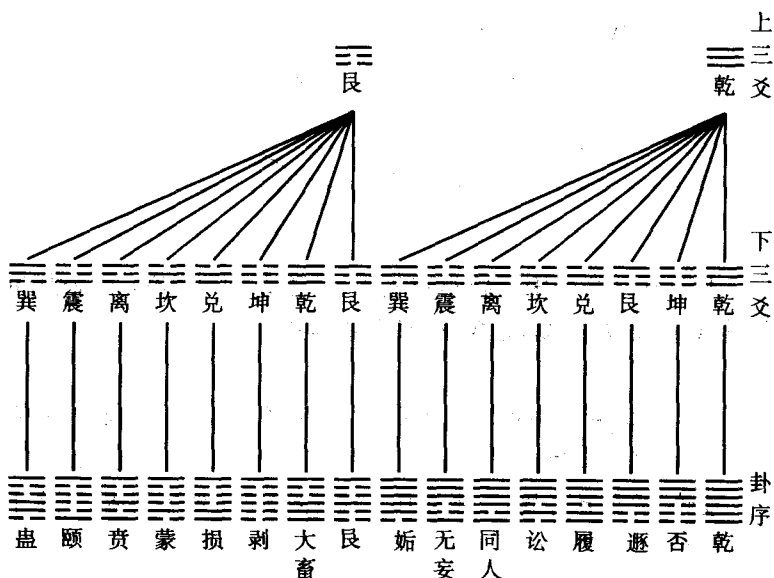
曰象者乃事理之仿佛近似，可以想象者也。非真有实事也，非真有实理也。若以事论：金岂可为车，玉岂可为铉？若以理论：虎尾岂可履，左腹岂可入？《易经》于诸经不同者，全在于此^⑩。

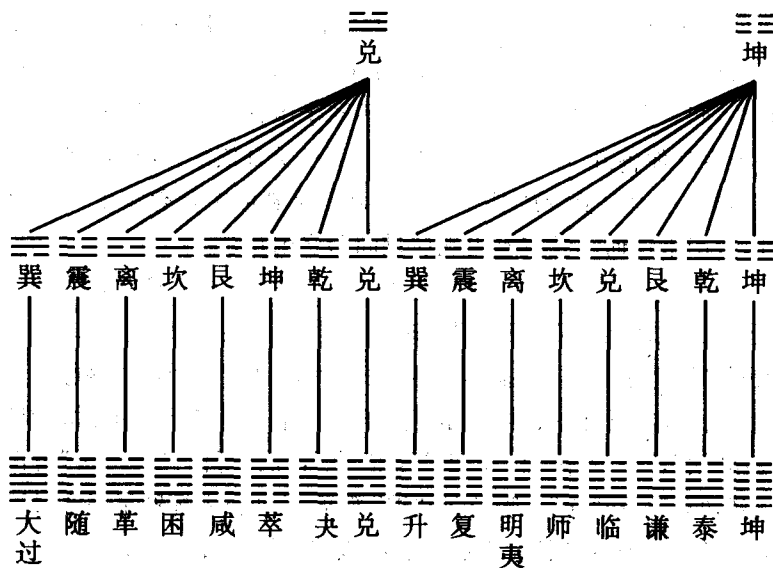
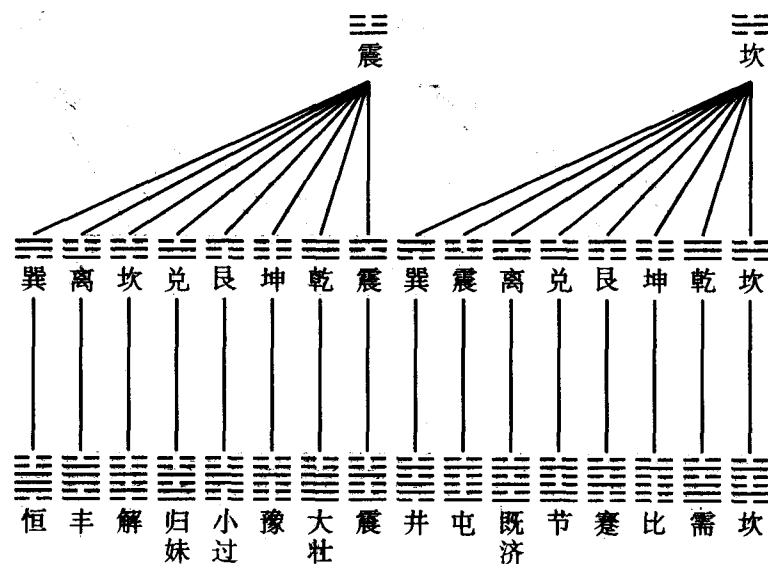
此类浅薄之论充斥于来氏《易》注。至于其所建立“错”、

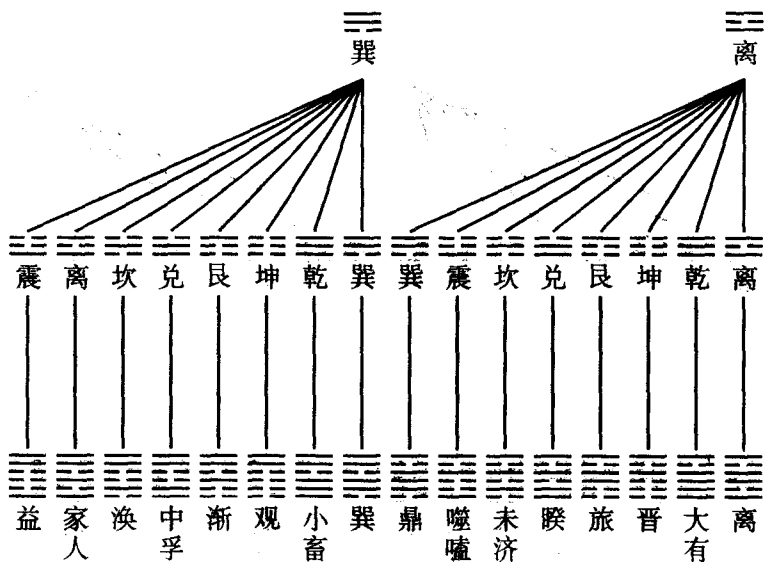
“综”之说，作为生卦之秩序，往往不能条贯全部六十四卦，并许可例外特变，是为破坏卦例之一贯性与普遍性，因之有悖于逻辑理性。

轱近(约在西历一九七二年)在大陆湖南长沙马王堆汉初墓葬中，发现大批帛书经典，有关《易经》则有六十四卦卦爻辞、《系辞传》全文及若干短文。《文物》杂志曾将帛书六十四卦及其卦爻辞公诸于世。就其已公布六十四卦卦序言，与今日通行《十三经注疏》中《易》之六十四卦卦序不同。今之见于《十三经注疏》本《易》之卦序，始于乾、坤而终于既济、未济，而马王堆帛书之卦序，始于乾、否而终于家人、益。

马王堆帛书《易》六十四卦卦序：





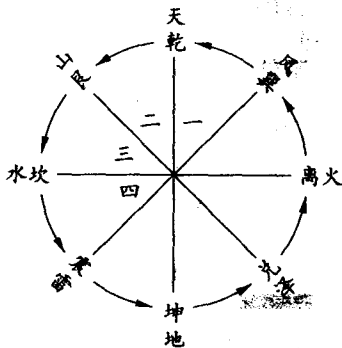


马王堆帛书六十四卦之秩序具有以下各项特征：(一)以三画卦为成卦之单元，不同于京房以某卦由一爻变，二爻变乃至“游魂”、“归魂”以组成其他之七卦；亦不同于虞翻以十辟卦，或十二辟卦派生其他各卦。(二)以上三爻卦与下三爻卦依次相叠，自然成六十四卦，不须要爻变或卦变。(三)以三爻卦依次相叠派生六十四卦，未产生任何一卦重复出现(“重同”)之困扰。

马王堆帛书《易》文，据大陆考古学家考证，该帛书殉葬约在西历纪元前二百年，汉文帝时代。该《易》文早于汉之石经，京房、虞翻、王弼诸氏之注《易》。又鉴于该帛书于抄写时，同声通假之字频数；且任意为之，甚至有少数卦名亦不同于今之十三经通行版本：如“咸”写作“钦”，“否”写作“妇”，“蛊”写作“个”，“离”写作“罗”，“讼”写作“容”，“兑”写作“夺”，“睽”写作“乖”等等。几使读者怀疑帛书之《易》文或者出于先秦文字尚未统一之前、战国时代楚国人之抄本^①。

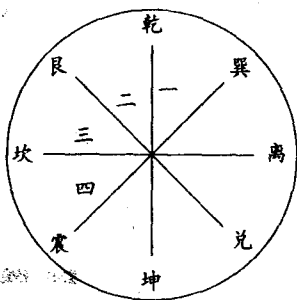
又马王堆帛书《易》卦之排列：其上三爻卦之次列为乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽；其下三爻卦之次为乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽。此项顺次既不同于宋儒所言“伏羲先天”卦次：乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。亦不同于彼等所谓“文王后天”卦次：离一、巽二、震三、艮四、坤五、兑六、乾七、坎八。但帛书《易》之上、下三爻卦之次列亦有所本。帛书《易·系辞传》对于八卦有以下说辞：“天地定立（今之“位”字），山泽通气，火水相射，雷风相搏。”与今通行本之“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”^⑨无重大差异。但“火水相射”，所以说明“水火不相容”之事，似较“水火不相射”之说辞为佳。以此为据，帛书《易》卦上三爻之次，乃“依八卦顺左之排列”；而下三爻之次，依“八卦对角线之排列”：

上卦序列
依八卦顺左之排列



一、乾·坤 二、艮·兑
三、坎·离 四、震·巽

下卦序列
依八卦对角线之排列



帛书《易》卦之组合及其排列，就实用立场言之，最为方便巧慧，不致淆乱其序。但《易》之卦爻组合及其排列，乃一符号系统。既成系统必得合乎逻辑理性。唯有合乎逻辑理性之符号系统或语言文章，方足以供哲人之“探颐索隐，钩深致远”，以“体天地之撰”，以求人文之化成。

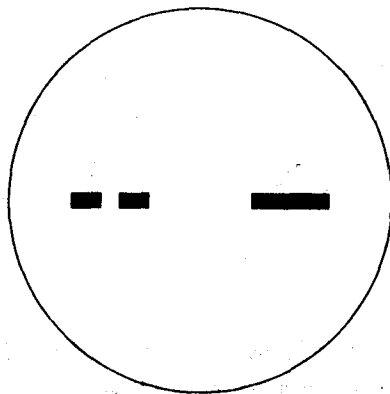
兹将个人对于《易》六十四卦生生之序阐述如下^④。惟作者之持论有三大原则预为申明：其一、《易》之为书广大悉备，重在“冒天下之道”（冒者，帽也），应条理分明，繁而不乱。而六十四卦生生之序乃“原始会通”理趣之一端。“原始”指宇宙布濩生命，是为创化生生之元；于时间历程中，其分为万殊之形形式式，又以“会通”而相互摄受，使创化生生得以绵延无穷。是故生生之理应由一而多。其二、《易》重生生应有步骤：“能生生所生，所生又生能生。”如此相禅，至乎无穷，但生生之步骤，不允淆乱。其三、六十四卦生生之原则必须由《易》之经文、传文中取得，是为言之有据，且应保持其应用上之一贯性、普遍性，是为持之有故。一贯性与普遍性乃逻辑理性之柱石也，不允动摇。

六十四卦生生之序图（“生生之谓易”见《系辞传》）

天地絪縕图

（图一）

（系传）
太 极
（系传）



太極“含三为一”，见《易》纬《乾凿度》，虽出纬书，恐系旧说。

(图二) 刚柔立本图

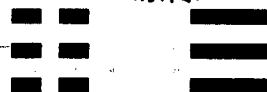
(系传)
“分阴分阳”
(说卦传)



《系辞传》有谓：“一阴一阳谓之道。”其意亦同。

(图三) 乾坤定位图

(系传)(说卦)
“三极之道”
(系传)



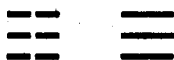
《系辞传》亦称之为“三材之道”。

刚柔相摩图

(系传)

(图四)

(说卦) 坤母 乾父



(说卦) 索 一



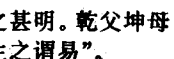
(说卦) 长男 长女



(说卦) 中男 中女



(说卦) 少男 少女



《说卦传》谓一索、再索、三索，言之甚明。乾父坤母，能生者也。所生为六子又为能生者，是为“迭用刚柔”、“生生之谓易”。

(图五)

易六画而成卦

(说卦)

兼三才而两之

(系传)(说卦)



兑 艮 离 坎 巽 震 坤 乾

《系辞传》有谓：“兼三材而两之，故六。六者非他，三材之道也。”盖《易》以六爻为卦，初二爻为地道，三四爻为人道，五六爻为天道。至是方谓：“八卦小成。”

(图六)

八卦相错图

(说卦) 山 泽 通 气 (彖) 天 地 交 泰



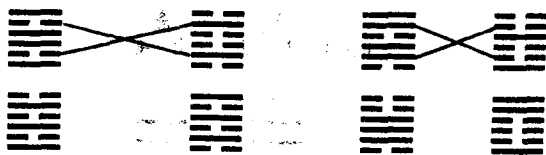
损

咸

否

泰

(说卦) 水 火 相 逮 (说卦) 雷 风 相 薄



既 济

未 济

恒

益

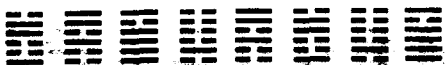
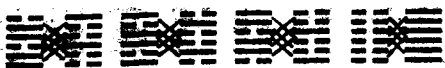
“天地交泰”见于泰卦《彖传》。“山泽通气”、“雷风相薄”、“水火相逮”，见于《说卦传》。“八卦相错”见于《系辞传》，亦称之“八卦相荡”。

八卦相错得泰、否、咸、损、益、恒、未济、既济等八卦。

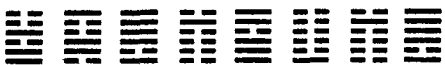
(图七)

“参伍以变”(系辞)

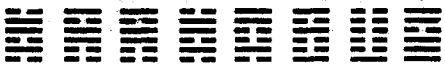
兑 艮 离 坎 巽 震 坤 乾



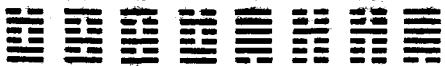
随 渐 大有 师 渐 随 师 大有



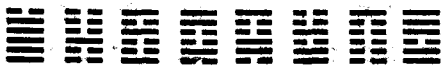
归妹 蛊 同人 比 小畜 复 比 同人



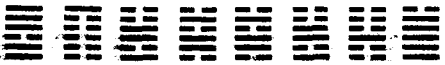
困 旅 旅 困 涣 噬嗑 复 小畜



节 贲 贲 节 姤 豫 豫 姤



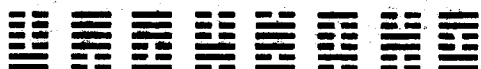
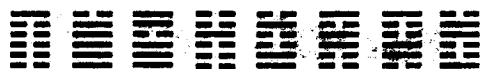
夬 谦 噬嗑 涣 蛊 归妹 剥 履



履 剥 丰 井 井 丰 谦 夬

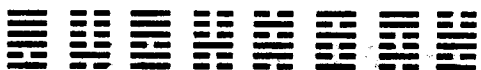
错综其数

剥 夬 小畜 豫 节 旅 蛊 随



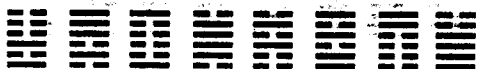
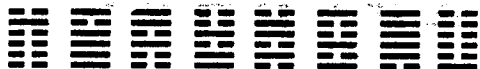
临 遯 无妄 升 革 蒙 小过 中孚

同人 师 履 谦 井 噬嗑 涣 丰



晋 需 萃 大畜 家人 解 鼎 屯

比 大有 渐 归妹 困 贲 姤 复



明夷 讼 颐 大过 蹇 睽 观 大壮

“参伍以变”者，参者，三也；伍者，五也。若以乾坤之二、五两爻互变，更以初、四及三、上继之，确如三个五字䷘。去其重同者，得二十四卦。又以此二十四卦六爻相互而旁通，故成十二组。

依“参伍以变”得二十四卦，此二十四卦因一阴一阳两两相孚，而成十二对。此十二对，二十四卦相互错综，即言以某一卦之上三爻变为其旁通卦之下三爻；而此旁通卦之下三爻变为某卦之上三爻。如随、蛊两卦为旁通卦，相互错综得中孚、小过两卦；又如大有、比为旁通卦，相互错综得讼、明夷等等。

又“错综其数”其过程不异“八卦相错”，但八卦相错为六爻卦之间上三爻与另一卦下三爻相错，只得泰、否、咸、损等八卦，未能尽变化生生之妙，故必须“引而申之”，“触类而长之”。“参伍以变”乃“引而申之”之步骤；“错综其数”乃“触类而长之”过程。所谓触类者，因天、地、雷、风、山、泽、水、火，其性质不同，因触而生生：例如泽雷随、山风蛊相错而为雷山小过，风泽中孚也。

总计：“兼三材而两之”得八纯卦；八纯卦相错得八卦；“参伍以变”得二十四卦；“错综其数”得二十四卦；共六十四卦。

注释

- ① 以上各文见《戴东原集》第八卷。上海，商务。
- ② 王弼：《周易略例》。
- ③ 《易·系辞传》上：“生生之谓易。”见《十三经经文》。台北，开明。
- ④ 《易》汉学家如京房、虞翻，《易》宋学家如朱熹所言生卦之法，所立条例，瞬即许有例外，以致其所标举之条例失其普遍性及一贯性。
- ⑤ 参考惠栋：《周易虞氏易》。台北，商务。
- ⑥ 朱熹：《周易本义》、《周易启蒙》。台北，中华。

- ⑦ 来知德：《易经来注图解》。台北，大千世界出版社。
- ⑧ 俞樾：《茶香室经说》。
- ⑨ 见《易·系辞传》。
- ⑩ 请参看拙著《易学新探》中“论易汉学”。台北，黎明。
- ⑪ 朱熹：《易学本义·图说》。
- ⑫ 《评欧阳修〈易童子问〉》，见拙著《易学新论》第七篇。
- ⑬ 张惠言：《周易虞氏易》，《皇清经解》丛书。
- ⑭ 方实孙、李挺之及朱凤林之书皆在《通志堂经解》。台北，艺文。
- ⑮ 来知德：《易经来注图解》。台北，大千世界。
- ⑯ 同上。
- ⑰ 《文物》，一九八四年第三期。
- ⑱ 见今本《十三经经文·说卦传》。
- ⑲ 本文曾刊于《国立浙江大学文学院集刊》第三期，今已加改正。

第七章 《易经》哲学与怀特海机体主义

怀特海在大著《历程与真实》(*Process and Reality*)旧版(一九二九年)第九页上说:“机体主义哲学谈到宇宙缘起出于偶然,名之为创化,这一点上更接近于印度的或者中国的思想,不接近于西方亚细亚的或者欧洲的思想。”在这儿怀氏所说的“西方亚细亚”指的是犹太人曾经建国过的今日的以色列,及其占领区一带;而“欧洲”所指的恐怕是以罗马为政教中心的中古时代的罗马帝国的疆土。在这一带的宗教信仰以为宇宙是由一造物主所造,而创化便是上帝意旨的表露。由此所引发的世界观以为上帝是唯一的绝对的“真实”,而“现行世界”(the actual world)不过是上帝的表象而已。在怀氏心目中,他以为中国的或者印度哲学的主流不承认宇宙创化是由一位造物主所安排的措施,而是出于“自然的运作”,或者“自我的创造”,或者名之为“因缘和会”,或者名之为“唯心构筑”。怀氏的推想确有近似之处。

怀氏不是东方学专家,但是他的洞见(insight)却能探赜索隐;他的智慧之光使他能烛照一个与他所熟习的传统不相牟的思想样法,并且依据他的学养和“创造性想象”构筑一个博大精深的“哲学宇宙论”(speculative cosmology),确是值得推崇的。怀氏曾经说过他的宇宙论是企图把柏拉图在《蒂迈欧》语录(*Timaieus*)中的宇宙观,和较近西方科学宇宙观——发自伽利略、牛顿、笛卡尔和洛克——加以调和而已^①。而这项调和工作,必须顾到逻辑思考的融

贯性(consistency)和新的科学事实与理论。所以从西方哲学史看来,怀氏的大著《历程与真际》乃是一项新的哲学综合,在历史上这是二千多年来西方哲学家发自个人的第三次伟大的尝试。我们审查一下古代希腊哲学家和自伽利略以来西方科学家与哲学家,当他们从事构筑宇宙论的思想体系时,他们无不要求诉诸理性和经验,而不采纳当时构筑于神话之上的宗教教条,在古代希腊如奥林坪宗教、在西方如耶稣基督宗教。这种治学的精神非常接近于中国儒家和道家,及印度吠陀、奥义书及佛教的传统。显然怀氏有见于此,所以在《历程与真际》书中第九页有了以上所引的辩解。

怀氏哲学成就是值得肯定的。自怀氏去世以后,他的受业弟子及非受业的读者在极度学术逆势之下,换言之在英美分析哲学(analytic philosophy)猖獗称霸,及德法哲学界正在探讨死亡、百无聊赖的时候,哈洵(Charles Hartshorne)继怀氏之后提倡“新古典主义形上学”(neo-classical metaphysics)^②。考柏(John Cobb)、克立芬(David Griffin)等人宣扬“历程神学”(process theology),另有“历程研究中心”(Center for Process Studies)设在美国加州“克莱芒研究院”(Claremont Graduate School),出版《历程研究》(*Process Studies*)季刊,于今已有十五年之久。他如福特(Lewis Ford)、娄克娄克(Iver Leclerc)皆为怀氏哲学国际上知名学者。同时近若干年来怀氏哲学尤其神学见解不仅在英美,就连在德国法国都有人阐述而发生了相当大的影响。据云在英国三年前也有人在伦敦从事于组织“怀氏哲学会”。怀氏出生于英国,受教育于英国剑桥大学,执教于剑桥及伦敦大学,而英国对于怀氏哲学最为冷漠,使人百思不得其解。岂英国经两次大战及二十年工党之统治,人民终日忙于衣食,不暇从事哲学思辩乎?或者英国自伯莱德雷“绝对唯心主义”(F. M. Bradley's Absolute Idealism)崩溃之后,沦为摩尔(G. E. Moore)及罗素(B. Russell)分析学派之天下,朝

夕在言辞上所从事于分析毫发之工作(hair-splitting analysis),藉以汨没英国人与生俱来的玄学冲动(metaphysical impulse)?表面上分析学派重理性、重逻辑、重语言之运用,实际上他们在精神意识上是怀疑主义者(sceptics),在生活行为上是叛逆主义者(rebels),所以排斥怀氏,认为他属于维多利亚女皇时代的思想家。同时那一班分析哲学家也口口声声注重科学事实与理论,但是其中并无一人对于科学发展提供前瞻性的贡献,如牛顿、如达尔文、如汉弥尔顿(William R. Hamilton)。倒是怀氏对于二十世纪以来科学理论的贡献正在引发专家学者的注意。例如他对于爱因斯坦“相对论”的批判^③,哲学家劳伦斯(Nathanial Lawrence)曾有专书阐扬怀氏理论优于爱因斯坦的理论。又如怀氏在早期著作中所言“震动”(vibration),在最近“理论粒子物理学”上发生了强烈回应。现在粒子物理学家讨论“弦”(string)或者“超弦”(superstring)^④,无异于讨论宇宙的震动。怀氏曾经说过:“物理学上计量便是在计算震动。”(To measure is to count vibrations)^⑤,是故赖近“统计物理学”应运而生。至于怀氏在哲学上的影响除欧美外,在东方如日本也正在方兴未艾。

我们岂能学步那些浅见之徒,以为二十世纪以来西方哲学趋势经由逻辑的辩证、语言的分析、科学的实证、形而上学已经被宣布死亡了^⑥。以怀氏为例,怀氏的形上学正是在综合西方传统如古代希腊哲学和现代(近三百年来)发展中的科学思想,他的形上学的宇宙论不仅不曾落伍,并且超越时代,提供未来哲学家与科学家新的启示。假如有人把怀氏哲学也当作是在被宣布死亡之列,他一定犯了“人云亦云”的幼稚病。又有人说怀氏和罗素早期的《数理大全》(*Principia Mathematica*)是一项学术失败^⑦。有来自维也纳的数学哲学家哥德尔(Godel)在一九三〇年发布他的“不完备定理”(incompleteness theorem),认为数学不可能由单一逻辑系统推演

出来。查《数理大全》确是企图基于“逻辑不相融性”(incompatibility),经由“公理”(axioms)、“公设”(postulates)、“定理”(theorems)、“定义”(definitions)及符号运作的规则,以形式化的命题为与材(A、B、p、q),建立一项逻辑代数学(logical algebra)。据哥德尔说,因为《数理大全》不能推演出一切数学定理,所以他认为数学不能被统辖在逻辑之下。然则数学的基础何在?是不是我们要回到康德、黑格尔、胡塞尔(Husserl)那一套“现象学”,不自觉的陷入继续不断的内省心理的“封杀”之中?在我看来,怀氏是一位数学家,正如柏拉图、笛卡尔和莱布尼兹那些数学家一样,他们在哲学上的贡献是不平凡的,因之他在哲学界的影响是未可限量的。

怀氏的哲学成就不仅得力于他的数学天才,同时他对于古代希腊哲学的心得(对于柏拉图的哲学深有所得,对于亚里斯多德“主辞、宾辞”的思想样法多所批评),对于西方宗教信仰的批判,对于二十世纪以来西方物理学上“相对论”、“量子论”新概念的感应,对于东方(中国与印度)的哲学智慧与宗教信仰由揣度而发生憧憬(fascinated),在在促使他的哲学具有圆融性与创造性。

谈到怀氏对于东方哲学智慧的憧憬,我们很难判定他曾受了哪一些著作的影响。鉴于中国儒道两家的经典,及印度吠陀、奥义书的经典和佛教的赞颂在西方虽早有翻译和介绍,但是翻译工作十之五六不尽理想,至于肤泛的介绍更多曲解,恐未必曾引发怀氏特别注意。惟早于怀氏如希腊学者迪庚逊(G. Lowes Dickinson)、中国学者辜鸿铭、印度学者瑞达克利闪南(Dr. S. Radhakrishnan)皆曾就学或者讲学于牛津大学,或许他们曾间接给予在剑桥大学的怀氏一些学术思想上的刺激,也未可知。在我看来,怀氏对于古代希腊哲学及现代西方哲学自笛卡尔以来,加之以对于西方科学自伽利略以来的利弊得失,其批判确能鞭辟入里,击中肯綮。于是

促使他进而对于东方人在哲学(中国)与宗教(印度)上所披露的智慧,产生了一项“创造性的想像”。例如他曾在《形成中的宗教》(*Religion in The Making*)一书中,把耶教和佛教作了些比较研究,指出两者形而上的基础不同,因之其宇宙论各别。不过在“有神论”的立场上,耶教佛教二者多多少少皆把“现行世界”看作是幻而不真的,唯有那唯一的上帝(耶教)是绝对真的,或者如来佛(佛教)是真的(其不来不去,不一不异,不增不灭,不生不死)。怀氏在这一项比较研究中并不曾引经据典,在理论根据上未免有些缺失,但是怀氏是一位敏锐的思想家,他的“创造性想象”往往形成他的真知灼见^⑧。

就东方传统哲学智慧立论,怀氏哲学以《历程与真际》那本书为准,在某些意义上接近中国《易经》(*The YiKing in Sacred Books of China Series*, trans. by James Legge, Oxford, 一八九九; or *The I Ching*, trans. by Wilhelm, and by Baynes, Pantheon Books, 一九六一)。在某些观点上更接近于中国大乘佛学之华严宗,这一宗派以 *Avatamsaka sutra* 为本经。在一千三百余年前当中国隋唐时代,历经杜顺、智俨、法藏与澄观诸大和尚的诠释与发挥,本经含义已逐渐中国化。其宇宙论已融合了老子、庄子及古《易》学家思想。这一个极具东方色彩的佛学华严宗所谈的四法界:“理法界”、“事法界”、“理事无碍法界”及“事事无碍法界”,与怀氏所倡言之有机体主义哲学颇为接近。关于这一方面的阐明,我曾于《华严与西方新神学》及《断灭空与圆融哲学》(在《思想点滴》中,台北常春树书坊,一九八六年)两文中略有谈论。于是目前且以怀氏哲学近似《易经》哲学之处略抒愚陋,以飨读者。

关于此项比较研究,读者必须体认到三项重要的差异:甲、时代的差异。《易经》画卦可能成于伏羲时代,而伏羲为一神话人物,乃口传中的中国文化始祖,或在万年之前。其卦辞爻辞可能成于殷

周之际,距今约为三千余年。其《系辞》、《文言》、《彖》、《象》各传可能成于孔子前后,距今二千四百年。怀氏大作《历程与真际》其原稿历经增损,至一九二九年方始付印^⑨。所以在时间上《易经》和《历程与真际》相距太远,但并不妨碍中国古《易》学家和怀特海对于宇宙创化的新新不停、生生不已,有了相似的观照(vision)。乙、名相的差异。《易经》的内容包括“图”(如六十四卦方图、圆图、先天图、后天图及太极图等等)，“象”则可分为“意象”(the imagined)、“事象”(images of what happened)及“物象”(images of objects)。“数”则分为“常数”如“天地之数”、“大衍之数”、“河图”、“洛书”之数;及“成数”如天地之“和数”为五十有五,“揲之以四”之“余数”等等。怀氏的大作《历程与真际》中除在第十一章“旁通”(extensive connection)下有二组图外(在第四一七及四一八页),其余无图。怀氏于该书第二章建立他的“范畴方案”(the categoreal scheme)。这项方案是根据怀氏的逻辑信念,先举出四项“原始意念”(notions),而后列出四组范畴,第一组为“终极范畴”(category of the ultimate),计“创化”“多”与“一”。第二组为“存在范畴”(category of existence),计有(一)“现行实有”(actual entities)或者名之为“现行遇合”(actual occasions)。(二)“摄”(prehensions)。(三)“集聚”(nexus),或者“公共的事情”(public matters of fact)。(四)“主体形式”(subjective forms),或者“私有的事情”(private matters of fact)。(五)“永相”(eternal objects),或者“确定性的形式”(forms of definiteness)。(六)“命题”或者“理论”(theories)。(七)“多”,或者“异类实有之纯粹分割”(pure disjunctions of diverse entities)。(八)“对比”(contrasts)或者“在摄中各种实有综合时的型态”(modes of synthesis of entities in one prehension)。除此以外怀氏另举了二十七种“解释范畴”(categories of explanation)是为第三组;又九项“范畴职司”(categoreal obliga-

tions)是为第四组。所以在名相上《易经》与《历程与真际》似乎迥然不同。可是怀氏及古《易》学家的目的则相通,他们各个似乎在寻找各种可能的通路,“图”、“相”、“数”、“范畴方案”、“言语文字”来表达宇宙创化的真实情况。丙、重点的差异:怀氏对于“创化”这个名词的解说有其特殊的含义与目的,与《易经》中的创化观大有出入。他承认“创化”是一种“活动”(activity),在时间之流中时时革故鼎新而新新不停。他也承认宇宙间有一项“神乎其技”的秩序,持久而不变。在这些方面,《易经》的创化观和怀氏创化观是可以沟通的,可以互证的。但是怀氏又说:“‘创化’不具备其自己的特性,正如亚里士多德所说的‘物质’(matter)不具备其自己的特性^⑩。”如此说来,“创化”变成了极度抽象的、无法诉诸实际经验的概念。但是站在现行世界的立场,“创化”是实有其事的。下至于物理化学世界,上至于文化精神世界,充满了活动与互动。若是像怀氏把“创化”这概念作为是“共相中的共相”(universal of universals)或者是“最高度的概念作用”(the highest generality),他是把“创化”架空了。正好像佛学“般若空宗”把诸法实相架空了,其结果使我们实际经验无由落实。这不仅使我们犯了蹈空的过失,并且使一切人生活动趋于“无所得”,徒然的虚无。当然这不是怀氏的本意。在我看来,怀氏为了避免蹈空的过失,在他思想系统中引进了“永相”和“上帝的评鉴”(God's valuation)这两项重要的因素,使这瞬息万变、刹那存在的宇宙,在创化历程中显露了“诸法实相”。

《易经》中所言的“创化”不是一项抽象的概念,而是从“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”所得的实际经验。古《易》学家观察到现行世界中有“日月运行”、“四时成岁”,这是有节奏的变化;另有“幽明”之变,“原始反终”之变,“生死存亡”之变。他们体会到“易道屡迁,变动不居”、“刚柔相易,唯变所适”。可是在这“唯变所适”的历

程中,生生才是目的。所以赞《易》的人说“天地之大德曰生”(reproduction),而“生生之谓易”。《易》中谈“生生”,即言“能生者生所生,所生又生能生”,如此绵延而至乎永远。关于“创化”的“新新不停”,怀氏言之多矣,但是对于“生生之道”怀氏尚少触及。这可说是怀氏哲学与《易经》之间着重点的差别。

《易经》最早的翻译成于英人 James Legge 之手,音译为 *Yi King*,为《东方圣书丛刊》(*The Sacred Books of the East*)之一。晚近德人卫礼贤(Richard Wilhelm)译成德文,贝勒斯(C. F. Baynes)由德文译为英文,名之为 *The I Ching or Book of Changes*^①。据《易》纬《乾凿度》(或许成于秦汉之际)谓:“易含三义:所谓易也,变易也,不易也。”(句中可能有缺字)汉儒郑康成改“所谓易也”四字为“易简一也”。“易简”合辞无意义,出于康成之杜撰。若作“简单”、“容易”解释,则于《易》之为书毫不相关。综合《易经》之图、象、数三者而论,“易”之本义所以言阴阳变化、生生不已者也,意指“创化”,即英语中所谓creativity。故其书应译为 *Book of Creativity*,非仅 *Book of Changes*。依怀氏之哲学用语,“创化”一辞应包括变化(becoming)、转移(transition or transmutation)、成有(being)甚至于潜能界(potentiality or non-being)等等。

在上一节我们谈到怀氏所建立的“范畴方案”,这是根据他的哲学信念。他认为“思辩哲学之能事在于设计一项圆融而不矛盾,精简而又必须的名相系统,用以诠释构成我们经验的每一因素”^②。我们悉心研究他所立的二十七个“解释范畴”,几乎网罗了他在宇宙论中所必须的名相,及名相相互之间的关系,并且一一予以解说,其错综复杂,不禁使人有头绪纷纭的感觉。又加上九项“范畴职司”,那些职司大都有关于宇宙论全局的原理、原则,属于高层次的抽象作用,往往使读者不易把握那些职司的真意所在,除

非要等到读者能够把怀氏宇宙论每一细节了然于心,否则读者但感到怀氏的名相搅扰、头绪纷繁而已。究竟怀氏的“文字般若”加上他的“逻辑般若”是否已经构筑了一个思想体系,足以使读者明显的取得这创化生生的“真实般若”,在作者心中亦每有存疑之处。好在怀氏一再说过他的思想是开放的,留待他人加以补充和修改^⑬。我们对怀氏的成就不应当吹毛求疵,也不应当盲目接受。

中国古《易》学家的时代背景不同,可能对于现代逻辑,对于现代科学茫然无知,可是他们发现一项比较简单的符号系统,运用数学上加、减、乘、除的四则法,藉以“象征性地”(symbolically)表示宇宙的创生(cosmogony)、演变(development)、旁通(extensive communication)、新新不停及生生不已的历程。这便是《易经》所提供的六十四卦的符号系统。这个符号系统包涵两项数学运算:一组是“天地之数”,另一组是“大衍之数”。这两组功用不同:前者以数来“体天地之撰”。所谓“体天地之撰”者即言数量有关乎时间之久暂(乾)及空间之广袤(坤)。若能掌握此三者,时间、空间与数量,我们便能预测创化的进退、存亡、得失之机。而人居乎天地之间,如能预测宇宙创化之机,则其吉、凶、悔、吝亦可以预见机先。后者“大衍之数”有关构成一卦及旁通他卦(所谓“之卦”)之步骤。此项步骤与古《易》学家心目中开天辟地的步骤——即宇宙的创生(cosmogony)的步骤相符合,其目的也在提示数的运算为开启宇宙创化秘密的钥匙^⑭。

此项重视数的运算以窥测宇宙的创化,必有其古老的传统。鉴于周代周公与商高在《周髀算经》中的问答,及更古老的《九章算术》中数学之广泛应用,《易经》中所言“天地之数”与“大衍之数”皆与天文学、制历学有密切之关系。并且以数字的演算来象征宇宙开辟与创化的步骤,较诸现代西方理论天文学家必依赖数学以测算宇宙天体之远近、年龄与构成的质料等等,虽有疏密之别,但其治

学之精神极为相似。《系辞传》有关“天地之数”谓：

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五；地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六。坤之策百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数。

此项数字之安排未必有任何数理之根据，盖出于随意之认定。又此项安排虽与阳阴奇偶有关，但恐出于著筮时之策数使然，未必如杭辛斋所言，“阳之为九，是为圆弧数；阴之为六，是为方边弦数”^⑮。又所言乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四。盖以乾卦六爻皆九。按筮法：乾之爻各为九揲蓍草，而一揲者即四根蓍草为一组。于是以六爻乘四揲，再乘以九，则得二百一十有六策。坤之爻各为六揲蓍草，于是以六爻乘四揲再乘以六，则得百四十有四策，合之为三百六十，当一年三百六十日之数。实则一年为“三百有六旬有六日”已记载于《尚书·尧典》。《系辞传》所言者乃约数。所以表明《易》中数符合春、夏、秋、冬周而复始之日数。而春、夏、秋、冬之形成实由于日月之运行。凡此皆所以证明古人所面对的是一个“宏观宇宙”(macrocosm)，非今日粒子物理学家面对的“微观宇宙”(microcosm)。又古人对于此一“宏观宇宙”的变化既有周而复始，悠久永恒的感觉，又有唯变所适刹那存在的感觉。又《系辞传》中关于“天地开辟”有以下的说辞：

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三。揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂……是故四营而成易，十有八变而成卦。引而伸之，

触类而长之，天下之能事毕矣。

引文所言成卦之步骤，作者已于《易学新探》中言之颇详。审查此成卦之全部过程(十有八变)乃宇宙开辟之过程。姑且不论为何以五十为“大衍之数”？又为何任取其一，置而不用？其“分而为二以象两”者，即前言之“《易》有太极，是生两仪”（即所谓“分阴分阳”）。“挂一以象三”者，即言“三才之道”（“《易》之为书广大悉备；有天道焉，有人道焉，有地道焉。”）。揲之以四以象四时，即言“两仪生四象”，由阴阳之分而生老阴、老阳、少阴、少阳，而各以六、九、八、七代表之。而此老少阴阳之数实为构成一卦六爻之数值。乾卦具最大之数值，不过五十有四，而坤卦具最小之数值，不致少于三十有六。其余之六十二卦数值各各介乎五十有四与三十有六之间。凡此皆所以说明六十四卦乃一有限的系统；其构成资料不外阴阳两仪；其爻数不外三百八十四爻；其卦数不外六十有四；每卦爻数限于六；各爻数值不出于六、七、八、九，但爻值六、九方可以变，爻值七、八则不可以变。其故盖阴阳亦依春、夏、秋、冬而有盈虚消息之变。由春入夏，阳增长而未变（只是程度之差而已）；由夏入秋，则阳消而阴长，故谓之变（不只是程度之差，而且为性质之变）。由秋入冬，也只是阴长而未变；由冬入春，则阴息而阳长，故谓之变。

或许有人认为古人谈新新不停、生生不已的变化，只根据于感官的粗迹，且入理不深，不若西方科学家依据数理的推算，以简单数学公式来统御物理化学的、生理心理的等等变化来得精确可靠。西方科学家先把他们所要研究的对象（在变动不居中的事物）简化为数量的差异，而那些差异不离乎空间的和时间的，于是把时间和空间一并数量化。这一项数量化的知识只提供了有关事物“平等相”的描写。至于有关事物性质上的差异、瞬息万变的情势，无法用数学来加以规范，只有“存而不论”，或者在根本上加以否定。如否

定宇宙间事物果真有性质上的差异,或者否定宇宙间事物果真有所谓“运动”及“变化”^⑥。

中国古代《易》学家企图从各种通路去了解宇宙创化的详情,如“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”、“探赜”、“索隐”、“钩深”、“致远”,进而藉图、象、数、爻、卦、言、辞,以使读者能“通德”、“类情”。而其目的则在“察往知来”、“开物成务”、“冒天下之道”而已。事属形而上学,不必以现代西方科学之知加以牵强附会。

综合《易》之图、象、数与卦辞、爻辞、“十翼”之辞,我们举出以下各点可与怀氏哲学中之名相相比拟。

(甲) 创化母体方阵(matrix of creativity):怀氏在《历程与真实》一书中,谈到他所构筑的“范畴方案”具有一项作用,“可以从这个方案衍生出那些命题,用之于创化中每一特殊情况的描写”^⑦。

《易经》中的六十四卦确也是一项“创化母体方阵”。阴阳为构成六十四卦的基本与材。由乾坤两卦之间的阴阳两两相孚(孚者,俘也),衍生震、巽、坎、离、艮、兑六子;再由乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑之八卦相错,而共得六十四卦。所谓“阴阳两两相孚”者,即是阴阳天生睽异,但又相互爱悦。于是相即相入而生生,生生者创化也。是故,六十四卦之“旁通”实由于阴阳二爻“各有所之”,“所之”非他,阴入于阳,阳入于阴。《系辞传上》说:

乾坤其《易》之缊邪! 乾坤成列而《易》立乎其中矣。乾坤毁,则无以见《易》。《易》不可见,则乾坤或几乎息矣。

又谓:“天地设位而《易》行乎其中矣。”即宇宙中充满了新新不停、生生不已之创化活动。是故六十四卦之旁通系统乃“创化母体方阵”也。

(乙) 怀氏机体性哲学之中心思想是在描述那多功能、多样法

的“感”(feelings)。约言之,在怀氏哲学体系中最基本的感是“物理感”(physical feeling)和“概念感”(conceptual feeling)。所谓“感”不仅是构成宇宙中主体真正内在的因素,也是促使其他因素进入创化历程中的主动者。因为有“感”,于是能使多种成分相集聚,由集聚而形成社会(society),因为社会的结构使宇宙于创新不已的过程中有其统一性。“感”有其“向量性”(vector),又“感”之得成,实基于物理的互动,并非纯粹心灵(mind)层面之事。在怀氏看来物理世界中不仅有“物理感”、“概念感”,且有“物理目的”(physical purpose)、“物理想象”(physical imagination)、“物理记忆”(physical memory)及“物理预料”(physical anticipation)等等。怀氏反对将宇宙强分为物质的与心灵的,他是站在“心”、“物”一体的立场上讨论物理世界。所以他的物理世界具有“心”、“物”两极(pole)，“心极”因其分析能力在构成宇宙的基本实有中——现行遇合中——摄入了永相(eternal object)。而永相不仅包括来自感官的与材如颜色声音等等,并且包含抽象概念、观念及价值等等。怀氏这一项“心”、“物”互动有机性,在表达上十分困难,所以他的认识论易于遭受误解。是故哈洵本乎怀氏的理论,建立了他的“泛感主义”(pan-psychicalism)。他的“泛感论”不纯粹指心理上事,也包括物理现象。

谈到“感”,《系辞传上》说:

《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此!

又咸卦《彖传》说:

咸者感也。柔上而刚下,二气感应以相与。止而说,男下

女，是以亨。利、贞，取女吉也。天地感而万物化生。贤人感人心而天下和平。观其所感，而天下万物之情可见矣。

《易经》以阴阳为宇宙新新不停、生生不已的创化的与材。而阴阳两者形成强烈的对比，且互相诱惑，是名之为“感”。因“感”于是“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生”。这一项“感”乃是宇宙“自生”、“自化”的原动力。其目的是在创化生生，使“阴阳合德，刚柔有体”。此乃自然界物理事件，不必牵涉到观念理想也。

(丙) 怀氏在大作《历程与真际》一书引言中曾谈到“一部完整的宇宙论，其动机是在建立一个名相系统，而这个名相系统能将美的、善的、神圣的经验与兴趣，和来自自然科学里的概念和理论相结合”^⑩。这可说是一项“狂妄的企图”。可是回顾西方与东方哲学的过去，我们不得不深佩古代希腊哲学家、印度宗教家及中国哲学家他们把“宇宙”与“人生”，或者“自然”与“历史”，或者“圣谛”与“俗谛”冶于一炉，要求获得大智慧，藉以规画个人在世的生命的，社会共同的作业和人类未来的归趋。而《易经》便是在这一项“狂妄的企图”之下，作者从事于画卦、立象、系辞、观变、玩占。其步骤与目的，《系辞传》上有云：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说。

又谓：

夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑……神以知来，知以藏往……一阖一辟谓之变，往来不穷谓

之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

怀氏曾经在《历程与真际》中说过：

宇宙论的主题乃一切宗教的基础^{①9}。

又在《形成中的宗教》上说：

上帝在现行世界中发生其功能。因此我们人类的意愿得指向某些目标，而那些意愿在我们意识中不是单单为了我们自己的利益，也是为了他人的利益。因为上帝在我们生活中，所以我们判断得超越个人的生存价值，而以他人的生存价值为重。因为上帝在我们生活中，所以我们的目标得超越乎为个人所努力的价值，并且扩大到为他人所努力的价值。同时因为上帝在我们生活中，所以为他人所获得的价值，转变成为了自己^{②0}。

中国古《易》学家发明了这六十四卦有限的系统，其目的在于展示藉阴阳之旁通变化，足以含盖一切宇宙的创化。又以六十四卦之旁通可周而复始，展示创化的生生不息。这一项以创化为形而上学的主题，其目的不必如怀氏所指示的，哲学是为了宗教奠立基础。中国古《易》学家是为人类文化奠立基础，所以《系辞传》上说：

形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民，谓之事业。

所谓事业者，即“开物成务”、“化成天下”者也。似乎怀氏脱不了西方哲学传统，此项传统表现出哲学与神学一向纠缠而有不解之缘，同时在哲学思辨中“上帝”这概念占有优先且重要的地位。在中国儒家思想中许可“神道设教”，只是为了教育人民，化成天下而已，不必涉及宗教崇拜也。

(丁) 创化的原动力在怀氏看来是出于“自生”(self-produced)、“自化”(self-created)，所谓“自古以固存”。可是在《易经》系统中这个宇宙创化虽然变动不居，但是“其出入以度”。这个宇宙虽然生生不息，但是生生而有条理。前者西方名之为“限制”(limit)，后者西方名之为“秩序”(order)。怀氏在他的“范畴方案”中“派生理念”(derivative notions)里标举出“上帝的原始性”与“上帝的后效性”(God's primordial nature & God's consequent nature)。这项“派生理念”是出于逻辑系统的必须，而非出于超理性的神话的想象。秩序是出自上帝的原始性。换言之，这个宇宙原是浑沌一团，因为那“神圣理性”(divine reason)的介入，而产生了秩序。谈到“限制”，这是一切存在(existence)必备条件。诚如佛家所言，这个现行世界是生灭世界，在时间空间上是有尽的。怀氏更赋予上帝一项“评鉴”的功能，说上帝提供了最理想的形式给每一个创化中的众生，使他们一一具有美的条件。所以说上帝出于爱美的动机，维持了宇宙的大和谐。这项上帝观多少是采取了柏拉图和亚里士多德的理性主义哲学的看法。

《易经》谈宇宙创化的原动力，既不同于西方耶教“创世纪”中所说的以上帝为宇宙万物的创造者，也不同于希腊柏拉图在《蒂迈欧》语录中所谈的神话，以为宇宙有一灵魂(soul of the universe)，而此灵魂为一神圣化的理性(the deified intellect)，或者如亚里士多德把作为创造主的上帝当作是哲学上一项概念(a philosophical concept of God)。古《易》学家认为宇宙的“自生”、“自化”是由于乾

坤两元或者阴阳两极，生而具有相悦相爱的本性。《易》之所演者即此“乾坤交配”、“阴阳合德”的历程。假如认此为“根源比拟”(root metaphor)不如称之为“创化比拟”(creativity metaphor)更近乎经验中的事实。约而言之，天、地、人、物之情见于“阴阳和会”。戴东原先生有谓：

日月者成象之男女也；山川者成形之男女也；阴阳者气化之男女也^{②1}。

吾师东美先生于爻立五相四义，其说谓：

五相者：一曰雌雄和会，二曰男女媾精，三曰日月贞明，四曰天地交泰，五曰乾坤定位。四义者：一曰睽通；睽，在《易》为“二女同居其志不同行”(睽《象》)，“二女同居其志不相得”(革《象》)；通，在《易》为“天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类”(睽《象》)。二曰慕悦；慕悦在《易》为“柔进而应乎刚”(兑《象》)，“二气感以相与，止而说，天地感而万物化生”(咸《象》)，“刚来而下，柔动而悦”(随《象》)。三曰交泰，交泰在《老子》为“天地相合以降甘露”，在《易》为“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰”(《系辞传》)，“男女正、天地之大义”(家人《象》)，其他如归妹、渐、鼎、升、萃、益、离、临、同人、泰诸卦又复言之甚详。又在《左传》昭公五年《正义》曰：“阳之所求者阴，阴之所求者阳，阴阳相值而有应。”四曰恒久，在《易》为恒与“既济定”。恒《象》曰：“刚柔皆应，恒；恒亨，无咎，久于其道也……观其所恒而天地万物之情可见矣。”^{②2}

凡此皆所以展示爱是宇宙创化的原动力，正如柏拉图在《蒂迈

欧》语录所说的 demiurge, 一项欲念。古代希腊神话说:“正当宙斯(Zeus)要创造宇宙时,他忽然摇身一变成为爱(Eros),于是使宇宙万物以他为典型,具备了那项爱的欲念。”^{②③}

就怀氏宇宙论来说,其中包涵西方哲学与宗教上重要的传统,但严格说来,那是他个人的创造。在我看来,毕竟怀氏是位优秀的数学家和物理学家,当他企图描述这宇宙中的“变异的差别相”(heterogeneity)时,他所说的“现行实有”或者“现行遇合”,自此“实有”所成的“集聚”,又由此“集聚”所构成的“社会”,乃至“社会的社会”皆以物理世界,尤其是原子核的物理(nuclear physics)世界为怀氏的意之所指,故使人感觉他所描述的宇宙创化乃是宇宙的“平等一味相”(homogeneity)。价值要依靠“永相”的介入;“理想”(ideals)要依赖上帝来提供。所谓“自生”、“自化”又必须依赖上帝以开其端。在怀氏看来,宇宙一方面具有“分段生死”——根据他的“时间成劫观”(the epochal theory of time),另一方面又是“永恒不朽”(immortality),依靠上帝加以呵护。怀氏对于在宇宙创化过程中由简单入于复杂,由原始入于精致,由盲目的入于刻意的(凡此皆是价值高低的表征),似乎缺乏兴趣,因之便无所描写。

《易经》是中国古代民族智慧的结晶。《易》的宇宙观是价值取向的宇宙观(value-orientated cosmology)。它的“三才之道”的信念,使中国人自认一向在参加天地之化育。不管是在认知方面(recognition),或者在欣赏方面(appreciation),或者在利用厚生方面(utilization),人无时无刻不在参加这个新新不停、生生不已的宇宙创化。而《易经》之作,正是“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容,象其物宜……圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼……言天下之至赜而不可恶也,言天下之至动而不可乱也……[易]显道、神、德、行,是故可与酬酢,可与祐神矣”。

注释

- ① A. N Whitehead, *Process and Reality* (1929 edition), p. ix.
- ② Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, pp. 27—28.
- ③ A. N Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge, 1992.
“Einstein’s Theory” in *Essays in Science and Philosophy*, Philosophical Lib., 1948, pp. 241—248.
- ④ Micheal B. Green, “Superstrings”, in *Scientific American*, Sept., 1986, pp. 48—73.
- ⑤ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, 1926, pp. 111—112.
- ⑥ Karl Popper and others.
- ⑦ Granville C. Henry, Jr., “Whitehead’s Philosophical Response to the New Mathematics” in *Explorations in Whitehead’s Philosophy*, edited by L. Ford & G. L. Kline, 1983, Fordham U. P., N. Y., p. 21.
- ⑧ A. N. Whitehead, *Religion in the Making* pp. 66—78., A. H Johnson, “Some Conversations with Whitehead Concerning God”, in *Explorations in Whitehead’s Philosophy*, pp. 3—13.
- ⑨ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge, 1929.
- ⑩ Eugene Schlossberger, “Aristotelian Matter, Potentiality of Quarks,” in *The Southern Journal of Philosophy*, Winter 1979, pp. 507—521.
- ⑪ *The Sacred Books of China*, trans. by James Legge, Part II. The Yi King, Oxford, 1899. *The I Ching or Books of Changes*, The R. Wilhelm’s translation, trans. by Cary F. Baynes, Pantheon Books, 1950.
- ⑫ A. N. Whitehead, *Process and Reality* (old edition), pp. 1—2.
- ⑬ A. N. Whitehead, *Process and Reality*.
- ⑭ 程石泉：《易学新探》，页五七～七〇。
- ⑮ 李证刚：《杭辛斋易学得失及其重要发明之数事》，见《易学讨论集》，

商务，一九三七。

⑩ A. Grunbaum, "The Anisotropy of Time", in *The Nature of Time*, ed. by T. Gold, Cornell, 1967, p. 153.

⑪ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 11.

⑫ 前书, p. vi.

⑬ 前书, p. 434.

⑭ A. N. Whitehead. *Religion in the Making*, pp. 151—152.

⑮ 《戴东原集·法象篇》，商务。

⑯ 方东美：《哲学三慧》，台北，三民书局，页一九。

⑰ Plato's *Timaeus*, 32c in *The Plato's Dialogues*, Taipei.

第八章 《洪范》与《易经》

谈中国民族智慧，若从孔子老子说起，于今约计二千四五百年。若是从尧舜说起，于今约计四千三四百年。谈孔子七十三载的言行者，有《论语》及《礼记》中《檀弓》、《孔子闲居》、《仲尼燕居》、《中庸》、《礼运》各篇在。其所搜集并加以删定及解释之古籍作为教材者，则有《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》在。老子之言传诸后代为五千言（今存版本多于五千言，谅为后人之注释误入）。谈尧舜时代之民族智慧存有《尚书》中《尧典》、《舜典》而已。但孔子赞尧曰：“大哉尧之为君也，巍巍乎唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉！巍巍乎其有成功；焕乎其有文章！”孔子既赞尧“焕乎其有文章”，但今之《尧典》、《舜典》如是之简略，两篇合计不出一千五百字。岂尧舜时代之典籍甚夥，经遭洪水之患而丧失耶？尧舜以后之典籍亦殊贫乏，列于《尧典》、《舜典》之后者为《大禹谟》、《皋陶谟》及《益稷》共三篇。所言之事皆在禹王当政之时，皋陶职司法律，益稷职司农田。其列为夏书者为《禹贡》、《甘誓》、《五子之歌》、《胤征》各篇。就《大禹谟》、《皋陶谟》及《益稷》三篇其中涉及国家为政方针（如“好生之德，协于民心”），理想人格之建树（如“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义”），及敬天宗教之虔诚（如“惟德动天”、“至诚感神”、“以昭受上帝，天其申命用休”），皆为我先民族智慧之披露，但语焉不详。

作为夏王朝四百余年（自禹至桀共享四四一年，其间失国于寒

浞者约三十八年)政教设施之最高原则,则仅存《洪范》一篇。《洪范》列在《周书》中,极不应理。

考《洪范》乃殷箕子口述其先王治国之宝典。据箕子谓:“鲧则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴。”是则《洪范》原为夏禹经国施政之宝典。夏桀亡国,殷商承受之,以为殷商治国之宝典。殷失天下,箕子被俘,周武王亲自咨询,于是箕子历述殷商建国六百四十余年(自商汤建国至殷纣失国共六百四十三年)之施政方针,原为承继且奉行夏王朝之《洪范》大典。其中所言:

(一)“五行”:水、火、木、金、土。此言国家五项工程大事:水者,水利工程(夏王朝治水有功)。火者,防火工程。古代森林遍地,易于发生森林大火,故防火工程极其重要。又古人穴居或半穴居,必须经常保有火种,作为烹饪之用,并防野兽袭击。虽至春秋时代犹有“钻燧改火”之说(《论语·阳货篇》)。木者,用木工程,如建筑房屋及日常用具等等。金者,冶金工程,如制作兵器、礼器。夏代已铸九鼎,其质料或为红铜或为青铜。又《禹贡》中已言“金三品”及锡、铁、银、铜、铅等金属矿产。鉴于殷商时代出土之兵器、礼器之夥,及青铜器制作之精美,夏代必久有冶金技术。土者,农作稼穡之事。据《尚书·益稷》所言,多为禹与益稷咨商农耕之事。

民国年来,一些历史学家盲目接受西方十九世纪所谓文化史分段之理论,认为夏商时代犹属荒蛮之新石器时代,王朝施政不得有水、火、金、木、土各项工程之事,于是认为《洪范》一篇必为出于战国或秦汉之际儒家托古之文献。并以水、火、金、木、土之五行行为战国、秦、汉以来“五行杂配”及“相生相克”之思想根源,难免有些牵强附会。

- (二)“敬用五事”：貌、言、视、听、思。即言人之立身处事对于其容貌、言辞、观察事理、听取他人之言，及自作思考必须慎重其事，不能苟且懈怠。个人的容貌应端正有礼；言辞应顺乎情理；观察应精到明晰；听他人之言应洞悉其义；自作思考应聪慧而高明。
- (三)“协用八政”(原文作“农用八政”，“农”字为“协”之错简)：食、货、祀、司、空、司徒、司寇、宾、师。即言民食、货物交易、宗教典礼、公共工程、国之内政、司法典章、外交活动及国防军旅之事。乃国家八项重大之政治措施。
- (四)“农用五纪”(原作“协用五纪”，“协”字为“农”之错简)：岁、月、日、星辰、历数之五纪，既可制订历法，指示农业工作程序，如四时、八节、十二时等等，又便于规划政治设施，以便计时待功。
- (五)“建用皇极”：“皇极”一畴虽多错简错字，但其涵义极明显而重大。极者至高之准绳也，最终之指标也。皇极者，政府最崇高之威信也。为建立政府最崇高之威信，必须使人民能享受以下五种福利：寿、富、康宁、攸好德、考终命。以今日世界各派政治学而论，此乃任何政权所能给予人民最高最大之福利：医药卫生足以使人民健康长寿；发展经济足以使人民致富；公平的法律和安定的社会足以使人民生活安宁；奖赏嘉言善行、好人好事，足以鼓励人民好德向善；不使国家陷于战争、革命、暴动、足以使人民寿终正考。为了达到此项目标，其有求于民者，为经由礼乐之教，使人人有猷、有守、有能、有为、毋反、毋侧、毋奸、毋恶。为了达到此项目标，其有求于执政者，必须建立皇极(崇高的目标)，实行“王道”。王道有三特征：“王道荡荡”(magnanimity)，即言执政者必须优容宽

大;“王道平平”(egalitarianism),即言执政者必须无党、无私、无偏、无陂,人人平等;“王道正直”(justice),即言执政者必须坚持公平原则、维护正义、以身作则。

(六)“义用三德”:所言者乃执政者用人行政应一本于“平康正直”之原则。其以“刚克”或者“柔克”者,重在知人善用,各尽其才,并使其不得“作威作福”遗害家邦。

(七)“明用稽疑”:所言者乃古代卜筮之用作为“谋定之道”之参考。于“谋及卿士”、“谋及庶人”、“谋及乃心(动机也)”之余,方“谋及卜筮”,所以表示执政者决定国家大事之慎重将事,不可草率苟且。

(八)“念用庶征”:既言天文气象影响国计民生,必须观察“雨”、“暘”、“燠”、“寒”、“风”、“时”,及岁、月、日、时、星象等等,以预测“庶征”、“休征”、“咎征”,而作“未雨之绸缪”。

(九)“向用五福,威用六极”(“威用六极”疑为“辟用六殛”):所言“五福”前已言之。而“六极”者乃“凶短折”、“疾”、“忧”、“贫”、“恶”及“弱”。此六项不幸乃人生之灾害也,执政者与人民应通力以求避免之。

夷考,如箕子所言确实,则《洪范》一书乃自夏禹王以来,中国人建立邦国、处理政务之宏观宝典。其中包含(一)何者为人之福利;(二)为享受如此福利,人民应具有何项品德。所举之“有猷”、“有守”、“有能”、“有为”、“毋反”、“毋侧”、“毋奸”、“毋恶”,以现代人眼光看来,此乃民主宪政国家中公民所应具之品德也。《洪范》一书中虽未详言使人民具有如此之高尚人格,须采用何种教育,但其“敬用五事”中历举“貌”、“言”、“视”、“听”、“思”各项训练,实为一项着重通才,以求高尚人格之教育也。又所举王道政治之三原则“荡荡”、“平平”、“正直”,实为从古至今以来,国家政治之最高原

则,较诸柏拉图于《共和国》语录中所言之邦国政治之原则(只着注社会正义),增加了平等与宽容两项重要的原则。因此中国人自黄帝起距今已四千六百八十余年,得于黄河中流地区建立庞大帝国。至夏禹时代距今已四千一百九十年,奄有北至西伯利亚、南至南海、西被于流沙(今日新疆沙漠地带)、东渐于海(太平洋)之广大领土,分为九州,画成五服(甸、侯、绥、要、荒),蔚为当日世界上最早的唯一的王朝(参考《尚书·禹贡》)。

或人以为《洪范》一篇,不过是一份政治文献,无关乎哲学。其所持理由不外乎《洪范》一文中,并未包含西方哲学之本体论、宇宙论、认识论种种分科,殊不知《洪范》一篇远在夏禹时代必已刻诸简册(中国在黄帝以前已有刻画文字)。其中所言国家政治之原则,无不出于先民之哲学信念(philosophical conviction)。撮其要,为确认:(一)人性之所以,(二)幸福之依归,(三)社会生活之必备条件,(四)国家施政之最高原则,(五)王道之标准。如读者研读柏拉图之《共和国》语录,当知古代希腊哲人谈到国家政治,亦无不以上所举之五个中心问题为谈论之课题。所不同者《洪范》简要,而《共和国》烦琐而已。尤其是《洪范》书中所提“皇极”观念,最关重要。所谓“皇极”者(the ultimate),乃至高无上、永恒不变之诸般价值统会也。后世儒家据此派衍为天、地、人三才之道之哲学,亦可名之“三极之道”之哲学。道家老子据此发挥其“天古之极”(见《老子》第六十八章)之哲学;主张“知常”(“知常曰明”)(recognize the normality)、“容公”(“知常容,容乃公”)(magnanimity)、“王道”(“公乃王,王乃天,天乃道,道乃久”)(the kingly way),而体认到“道大、天大、地大、王亦大”之理。吾人岂可藐视《洪范》,而忘其重大之哲学含义乎?

是故,中国哲学史上最早之文献当首推《洪范》。请看孔子于《论语》、《易》之《系辞传》、《文言传》及《礼记》之《礼运》、《中庸》所

谈的人性之所以、幸福的依归、王道之准则、大同世界之阶晋，无不与《洪范》中思想一脉相承，且得互相发明。

于《洪范》之为中国哲学中重要文献外，《易经》或更为古老。作者认为《易经》之形成应分为三个时期：（一）为伏羲画卦之图式时期，其目的在以结绳作为通讯及信约之工具。虽在今日美洲某印第安部落，仍沿用绳结之排列悬诸树干，使后之来者得知森林中之情形，如“林中有敌人”或者“林中有鹿无鹿”等等，但据《系辞传》中则谓“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”。谈到“制器者尚其象”之事于《系辞传》中列举伏羲取象于“离卦”发明了罔罟，神农氏取象于“益卦”发明了耒耨，又取象“噬嗑卦”发明了交易市场，黄帝取象于“乾坤两卦”发明了衣裳，取象于“涣卦”发明了舟楫等等。足见《易》卦之用不仅于作通情报信之工具，且以六十四卦取象之不同，足以引发古代贤哲发明种种有益于民生之文化器物。（二）《易》当殷周之际，不知何人于六十四卦及三百八十四爻之下各系之以辞，名之为卦辞、爻辞。卦辞多为元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝种种占断之辞，而爻辞所取之象，光怪陆离，往往出人意表（以现代人眼光观之），殊难索解。大抵今之《易经》原为周王室专用之秘宝，据《左传》，迟至鲁庄公二十二年（距今二千六百六十八年）诸侯方得而用之，其目的则在断疑研虑。以卦辞爻辞所示之意，以决定其或语、或默、或行、或止、或进、或退。而其要则在求“自知之明”（self-knowledge），以研判其存亡得失也。据云夏有夏易名之为《连山》，殷有殷易名之为《归藏》（据汉之桓谭）；但夏易殷易皆亡，而《周易》独存。是故六十四卦之符号系统于三代时代确曾为卜筮之工具。（三）孔子时代《周易》已成为一哲学之书，孔子赞《易》之说应不容怀疑。其见于《文言传》及《系辞传》直接征引孔子之言者（皆冠之以“子曰”），共有二十余处。而其蕴藏之哲学含义，较诸孔子之言论之见于《论语》、《礼记》、《左

传》中者，不仅毫无相互矛盾之处，且为儒家哲学奠定其理论基础。其中所蕴含之“宇宙观”、“本体论”、“价值论”等等，远比现代西方哲学中所言者为周、溥、明、备。

孔子自称“好古敏以求之”（“敏”字或为“问”字之同音字），其所求者乃中国人哲学思想之源头，及文化创作之基本精神也。孔子曾以《诗》、《书》教授其门弟子（见《论语》），似乎不曾以《易经》为教材。据云孔子“晚而喜《易》”，曾为之“《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”（据《史记·孔子世家》），曾传诸商瞿子木。《论语》曾引“恒卦”九三爻辞，以说明有恒之益。“十翼”中之《序卦传》、《说卦传》、《杂卦传》，恐为治《易》者之参考书，非孔子所撰。

以今之《易》文而论，《系辞传》、《文言传》、《彖传》关系重大。孔子以此三传奠下了后世儒家哲学之基础。《系辞传》中谓：“《易》显道、神、德、行。”这“道”、“神”、“德”、“行”四个字可以包括《易经》哲学之内涵。所言之“道”指的是“普遍形上学”（general metaphysics）；所言“神”之特征与内容，近乎西方自然神学（natural theology）中之“泛神论”（pantheism）或“万有在神论”（panentheism）——“自然神学”与西方“耶教”之“启示神学”（revelation theology）大不相同；所言之“德”指“人之所以为人”（humanity）在一切文化作业中所表现之精神；所言之“行”指个人立身处世之动机与成效。

（一）道：

《易经》哲学基本出发点是“有”，所以《系辞传》上说“《易》有太极”（其着重点在一“有”字）。孔子认为“有”便是“易”，“易”者生生创化（creativity）也。此所谓“生生”，不是指机械式由模型翻沙出来的物件，件件要合乎规格，而是时时有突变创新。唐代孔颖达论“易”有谓：

易者变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行在阴阳二气。故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也。布以三位，象三才也。谓之为易，取变化之义。既义总变化而独以易为名者……

所以《易经》论“道”，这个“道”既是历程(process)(变化)，又是实际(reality)(恒久)。所以在恒卦“彖辞”上说：“天地之道，恒久而不已也。”字(空间)宙(时间)以其能恒久(durance)，方见事功。分而言之：时间之恒久，方能积健；空间之恒久，方见场所。所以《系辞传》说：“《易》，穷则变，变则通，通则久。”照佛学的见解来说，“久”是“真如永恒界”，而“变”是“生灭无常界”。谈《易》则含容此“真如永恒界”和“生灭无常界”。

又“创化”既不是一项盲目的冲动，又不是机械式的因果决定，而是表彰美好、善良、积健为雄，庄严神圣的价值意义。所以《系辞传》上说：“易简之善配至德”，“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。在中国人看来“道”是充满价值意义的，在宇宙创化中有盈虚消息，在文化作业上有兴衰隆替，在人品上有凡俗神圣。

(二)神：

《说卦传》上说：“神也者，妙乎万物而为言者也。”又《系辞传》上说：“知变化之道者，其知神之所为乎！”又说“知几，其神乎！”凡此皆言在宇宙创化历程中有妙不可言，同时又难以理性解释的事事物物发生，此类虽可加以直接观照，但非语言文字所可形容，于是呼之为“神”，呼之为“妙”！这一项神妙的感觉并不蕴含宇宙是神所创造的观念，而是出于一项赞叹的情绪。假如由这一项情绪而产生一种宗教神明观，则那项宗教神明观，是在宇宙创化历程中被发现的。正如怀特海说的“上帝是在创化历程中被创化出来的”。

这项哲学的神明观与西方“耶教”的“启示神话”迥然不同，或者名之为“泛神论”，或者“万有在神论”。西方哲学家谈上帝认为上帝是全能的、全知的、全在的。《易经》中也有相似说辞：如“神以知来”、“知几其神乎”、“穷神知化”，即指全知之义；又如“精义入神以致用也”、“神而化之使民宜之”，即指全能之义；又如“神无方而易无体”、“神也者妙乎万物而为言者也”即指全在之义。

在古《易》学家看来，神是随创化历程以俱来的。创化所及之处，便是神意所到之处。创化的新新不停、生生相续，也便是神的新新不停、生生相续（好似佛学中“佛的法身”之义）。如此无穷美善的世界，可说是充满了神的光辉。

（三）德：

古人有谓“在天成道，在人成德”。所以“道”、“德”同出一元。同时道统天人：言“人”必诉诸于“天”，言“天”亦必诉诸于“人”（诉诸于人之经验与理性也）。孔子在“乾卦”《象传》上说：“天行健，君子以自强不息。”于“坤卦”《象传》上说：“地势坤，君子以厚德载物。”这皆指示人人应鉴照天德以彰人德。所以《中庸》上说：“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

《系辞传》有谓：“作《易》者其有忧患乎？”又曰：“于稽其类，则衰世之意邪？”盖以《易》中卦辞多采警、惕、悔、吝之辞，颇彰存、亡、得、失之报。所以清儒焦循谓“《易》乃劝人改过之书”。是故特别崇尚“德”、“业”（崇德、广业）。《系辞传》列举九德卦以表此意：“履、德之基也；谦、德之柄也；复、德之本也；恒、德之固也；损、德之修也；益、德之裕也；困、德之辨也；井、德之地也；巽、德之制也。”此九卦之卦辞、爻辞与《象传》无不阐明“德”之意义。

（四）行：

《易》为卜筮之书，其目的在稽疑研虑，以指示人之行、止、语、

默。是故《系辞传》上说：“辞也者，各指其所之。”而“所之者”即存、亡、得、失、吉、凶、悔、吝之事。如有任何工具，足以使人能预测将来，于其行为有所取舍，而不致自取其咎，则此项工具必为人所崇信。当殷周之际（殷商有失国之患，而周文王有被囚羑里之灾），《易》之卜筮之用必因其有所谓“通天下之志”（人民之意愿）、“定天下之业”（个人之事功）、“断天下之疑”（犹疑而不能决断）之功用，使卜筮者能“受命如响”。初为周王室所专用，后为诸侯所通用。孔子则屡以《易》卦之爻辞以告诫人之行为，谓：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善无益而不为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可揜，罪大而不可解。”又谓：“君子安其身而后动；易其心而后语；定其交而后求。”皆所以指示人之行为不可不慎也。

孔子以四科文、行、忠、信教门弟子。所谓行者实践也。孔子终其身畏名，盖深恐“躬之不逮也”。孔子告诫人要“讷于言而敏于行”。所以“子路有闻，未之能行，唯恐有闻”。孔子之教在躬行实践，不尚志大言夸之徒，所以他要“听其言而观其行”。

《易》中言“言”、“行”之事有以下之说辞：

君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！

以上作者阐述了一些最古老的中国哲学智慧。其见于《洪范》者可推之于夏禹时代，距今已有四千一二百年；其次见于《易经》者可推至殷周之际，距今已有三千一百余年。所幸此两部包含中国先贤哲学智慧之著作，皆因孔子之“信而好古”，得保留至于今日。孔

子对于《尚书》、《易经》皆有阐发，分见于《礼记》之《礼运》、《中庸》，《论语》各篇及《易》之《系辞传》、《文言传》。其所发挥之精义，汉儒名之为“微言大义”。不幸此“微言大义”迄乎战国时代，虽有孟、荀大儒继其余绪，仍不敌稷下驺衍、驺奭、淳于髡、慎到、公孙龙一辈之巧言善辩。此辈游谭方术之士，干谒诸侯，志在佐王争霸。其中驺衍曾历游梁、赵、燕、齐，深为诸侯所重。其传世之学说据《史记》谓有“深观阴阳消息”，盖为驺衍心目中之《易》学。“大并世盛衰，因载其机祥度制”，此盖为驺衍之历史哲学也；“五德转移，治各有宜，而符应若兹”，乃驺衍之政治预测术(political prognostic)也。此类怪异之论实出于急功好利、学以致用之心理作祟，将高深之学说，流为医卜星相应世之术。据《汉书·刘向传》谓战国时代有“九流十家”之说，除墨子、孟子、荀子、庄子尚有成为一家之言之气派，其余大都摭拾前人之牙慧，或者比附黄老，或者曲解孔子。从学术思想立场看来，法家、刑名家、阴阳家、纵横家之言，真可算是卑无高论；从应世致用立场看来，不外乎迎合霸主之所好，以攫取利禄而已。

秦以武力并天下，其成功得自于时势者实远超过当日术士谋略之辩。秦始皇焚书坑儒，实为中国学术史上一大浩劫。不仅言论思想不得自由，且历代智慧宝典一并付诸一炬，致使汉以来古书多错简错字不可卒读。

汉自武帝时方略收旧典，而高祖、吕后及文、景时代颇尚黄老，儒家不受重视。董仲舒虽有罢黜百家独尊孔子之策，但董仲舒所尊之孔子乃《春秋》一经中之孔子。《春秋》本有三传，而董仲舒所贵者为《公羊传》。作者向疑孔子作《春秋》之说(孟子言之凿凿)。就《春秋》言，《春秋》实难见孔子之微言大义也。《春秋》用字谨慎(所谓“正名”)，《论语》有谓：“名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。事不成，则礼乐不兴。礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足。”但绝非如董仲舒所拟议的“可以《春秋》断狱”。董仲舒之尊

孔实所以贬孔也。

又东西两汉在学术界并无思想家，求如孟、荀、庄、墨能成一家之言者，亦不可得。史学家司马迁实为两汉最突出之人才。其学问之渊博（于“八书”中可见之），其论人论事显示其观察之敏锐，其史观着重于文化之成就，如“八书”中之《礼书》、《乐书》、《河渠书》、《平准书》、《律书》、《历书》皆可见之。独于《天官书》及《封禅书》中，多孱杂战国以来愚陋之迷信，或太史公之家传及时代风尚有以致之乎。东汉时出一王充，民国年来极受归国学人所尊重，谓其能破迷信，崇尚事实，颇有科学家实事求是之精神。实在王充能明见迷信之为迷信（东汉时代为极迷信之时代，请看《汉书》及《后汉书》中《灾异篇》），确实难能而可贵，但是在思想上并无任何建树，于《问孔篇》中更多误解。王充盖今之怀疑主义者(skeptic)。

至于汉代经学以历代经典既经秦火之厄，又遭楚汉相争项羽火焚咸阳之厄，恢复不易。于是经典之章句有经口授者（如伏生之《尚书》），有经民间呈献者，有经壁藏出现者，于是有文字书写之异（古文、今文之争），简册混乱章句颠倒不同。加之献书者所献之版本各殊，是故汉儒正忙于章句版本之考证、文字训诂之厘订（东汉末年许慎之《说文解字》实为数百年来汉儒文字训诂工作之集成），对于经义不遑阐发。

姑以《易经》而论，秦汉治《易》学人十之八九受谶纬学派之影响，其能阐发孔子之微言大义者几无一人。据《汉书》之《儒林传》、《艺文志》，《后汉书》之《列传》及《三国志》之《列传》，吾人获知京房治《易》明“灾异”；孟喜治《易》明“易候、阴阳灾异”；梁丘贺治《易》明“变异”（以上三人皆在学官）。费直治《易》“长于卦筮”；高相治《易》明“阴阳灾异”；其子高康明“世变”；郑玄治《易》主“爻辰纳甲”；他如管辂以卜筮预言吉凶，名满天下。虞翻治《易》“观象云物、察应寒暑（卦气之说），原其祸福，与神合契”（据《吴书》卷十二），盖

虞翻亦喜以“卦气”傅会灾异世变，以耸人听闻。又荀爽治《易》求“阴阳升降”，以讥评时事；陆绩之玩《易》亦以观察世变为主。凡此《易》学家对于孔子就《易》所言之微言大义（有关于宇宙人生之哲学智慧），已茫然无知，不得其门而入矣。

夷考西汉及东汉初年，中国人对外则开拓疆土，对内修明政治，较诸西方之罗马帝国其强大犹过之，但于民族智慧之发皇，较诸周代瞠乎其后者矣——周代有周公、孔子，汉代但有经生之儒而已——嗣以魏晋王弼、何晏、向秀、郭象于《易》、《老》、《庄》虽多论究，颇振玄风。王弼“扫象”谈《易》，虽有廓清汉儒拘泥《易》象之蔽，但不能阐发《易》创化生生之大义，流为玄空之谈。郭象注《庄》，不能深入，往往流为戏论。于时佛教入中土，势如狂风巨浪。初则愚夫愚妇舍敬天敬祖之宗教情操，转而为偶像崇拜，祈求菩萨保佑之心态。经数百年之翻译论辩，大乘佛学方能于中土茁长。至隋唐时代，治佛学者摆脱西土经典之束缚，依中国民族智慧解释佛典，蔚为中国佛学，如天台、华严、禅宗皆为中土之产品。大乘佛教以救人救世为本愿，应与儒家“成己成物”不违背，而大乘般若学亦应不违背老庄“无为无不为”之旨趣。岂可以小乘教义摒弃人生之责任，蠲灭为人之圣情，以“口念弥陀，心羡净土”为能事，而不知净秽一如、凡圣一体之至理！

宋之新儒学张载、周敦颐、二程子与朱熹无不尊奉《易经》。周敦颐之《太极图说》于“太极”之上妄加“无极”，原出于道家（或者道士如陈抟）之诡计。《易》言“太极”与老庄言“无极”应可圆融不相冲突，但道家（道士）出于门户之见，横生枝节。《周易程传》除摭拾《易》之《系辞传》、《文言传》中文字，以解释卦辞爻辞外，就一卦一爻之辞，务为揣测想象之谈，而归于修心、养性、道德、人伦，实开宋以来《易》学晦塞之先路。而朱熹直认“《易》为卜筮之书”，津津于恢复古《易》成卦与卜筮之法（朱子之《筮仪》）。但《周易》成卦与卜筮

之法，久已忘失，隋唐时代只知以铜钱卜卦。朱子背其意，改用蓍筮，于是变动《系辞传·大衍之数》章之秩序，且对于该章文字加以曲解，作为朱氏《筮仪》之根据，不仅改变《周易》成卦之步骤，且难自圆其说。其详请参看作者《周易成卦与春秋蓍法》一文，见《易学新探》。张载虽无专书说《易》（据云读了周敦颐之《太极图说》，自谦不如周，故毁弃之），但于《正蒙·西铭》中颇见其于《易》确有深入之了解。

实则宋儒论《易》，既不能发挥孔子之微言大义，且深受道家（道士）之影响，颇多于《易》无据之怪异之谈，较诸汉儒之穿凿傅会，有过之无不及。

纵观宋儒之性命、理、气之学，及先天与后天、天理与人欲、虚静与材情、简易与支蔓种种争辩（即鹅湖之会争辩之主题），但见其门户深严，意气用事，其智慧去孔、孟、老、庄甚远。孔子注《易》尚“谦和”，老子言道主“虚受”，而宋儒志大言夸，爱谈“圣贤气象”，究实往往矫情饰非，乡愿者流。

综上所述，儒之经典《洪范》与《易经》自春秋以降横遭不幸。《洪范》自战国起稷下之士将此治世之宝典变为金、木、水、火、土“五行转运”之邪论，再傅会之以阴阳灾异，导致民族智慧之隳坠，民情风俗之浇漓。回忆孔子所赞美“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”，此所谓“郁郁乎文哉”者，乃礼乐之教也，非术数迷信之教也。吾人今日谈《洪范》所言“皇极”之道：“惟皇之极，无虐茺独，而畏高明（“高明者天也”）。人之有能、有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富且穀……无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。”再谈《易》乾卦“彖辞”曰：“大哉乾元！万物资始。乃统天，云行雨施，品物流形，大明终始……乾道变化，各正性命，保合太和。”坤卦“彖辞”曰：“至哉坤元！万物资生，乃顺承天，坤

厚载物，德合无疆，含弘光大。品物咸亨。”再读乾卦《文言传》有云：“九三曰君子终日乾乾，夕惕，若厉，无咎。何谓也？子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。”又坤卦《文言传》有云：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”请读者细思以上文辞中所含蕴之观念、理想、价值、意义，是何等高尚、美满与伟大。若今日吾人有志于复兴民族文化，请以发皇见于《洪范》及《易经》中原始儒家之观念、理想、价值、意义始！

第九章 孔子与《易经》

——马王堆帛书《易》之经传中新发现

一、孔子晚而喜《易》

中国儒家之“形而上学”(西方自亚里士多德始称之为 metaphysics)详见《易》之《系辞》、《文言》、《彖》、《象》各传。西汉司马谈论儒家,曾尊奉《易》为六经之首,以其多含孔子学派之微言大义^①。征诸今存之儒家经典《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》(《乐》指古之乐谱及乐词,今之《诗》乃周代之乐词及商之颂。而三代以来之乐谱,以朝代更替后不流行,故遭自然淘汰)、《春秋》,皆周及周以前之文献也。孔子以此项文献多具道德人伦之含义,于是抉发其中之彰明较著者以教门弟子。因之此项文献经孔门弟子汇集、传播、阐述,获得保存至今。

关于《易》之传承,有殊于《诗》、《书》、《礼》、《春秋》之传承,颇使后世学者困惑。据《史记·仲尼弟子列传》谓:

孔子传《易》于瞿(瞿者,乃商瞿,字子木),瞿传楚人馯臂子弓。

查商瞿子木不见于《论语》。汉儒王肃^②于《孔子家语》中谓商瞿之

母，曾因子木之婚事，请教于孔子，是则子木确有其人。如孔子确曾传《易》于子木，而唯子木知《易》，是则与孔子所言“有教无类”之言有背。且《易》传中所含如此重要孔子形而上之智慧，而其他弟子如颜回、子贡、子夏、子游、子张、曾皙辈不得与闻，诚属咄咄怪事！但见于《论语》：

子贡曰：“夫子之文章可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”^③

于另一时会，《论语》载：

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”
子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”^④

是则孔子于门弟子确不欲多谈天道。盖以孔子视天道乃自然如此，其创化不息、生生不已，人人得而见之，无须无端生有，神乎其说以耸人听闻，导世人崇信鬼神而忽视道德伦常之礼。又孔子虽不多谈人性，但孔子于门弟子严君子与小人之辨，推崇君子，且以智、仁、勇三达德为君子修德成业之基础。盖以孔子注重门弟子之实践伦常，不愿多涉贤、愚、善、恶之辨，盖以人性之贤、愚、善、恶，每每出诸直接体认，不遑加以分析、辩解；一旦就人之行为加以分析、辩解，则疑惑生，而对于贤、愚、善、恶价值之体认因之迷失矣。鉴于挽近西方道德哲学自笛卡尔(Rene Descartes, 1596—1650)以后，日趋沦亡，实种因于此^⑤。

前举子贡埋怨于孔子之言性与天道，不可得而闻也，今鉴于前引孔子之言，确是事实。但就《易》传而言，《象传》多言人之德行，《彖传》多言“天行之道”，《文言传》及《系辞传》则多言天人之际：在

天则以“行健不息”、“保合太和”为本；在人则以“进德修业”、“美利天下”为主。此项微言大义，虽贤如子贡，犹不得亲炙，而独厚于商瞿子木，所为何耶？

夷考《易》之为书原属卜筮之用。据《春秋左传》谓在鲁庄公二十二年（西历纪元前六百七十二年）“周史有以《周易》见陈侯者”，是故于鲁庄公二十二年之前《周易》乃藏于周王室之秘笈，二十二年之后诸侯国方得用之。诸侯虽得用《周易》，但必深藏于各诸侯府库之中，由筮史之臣掌管之，普通庶民不易得之。因之，当孔子居鲁之时未见《周易》，必待孔子返鲁后方始见之，《论语·述而》中谓：

子曰：“加（有作“假”）我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

孔子此言乃是常语。不幸“用”字或因残缺，后儒误读之为“五十”二字，以致疑义丛生：有以“五十”指“五十岁”者，有以“五十”指天地之数者，皆于该言原义不合。究因“五十”二字古之合文作𠄎，近乎已遭残损之𠄎字，二千余年来之延误，不得其解。如孔子此言本作：“假我数年[用]以学《易》，可以无大过矣。”则文通而字顺，疑义顿失。盖孔子感于得《易》太晚，不及阐发《易》卦爻辞中之微言大义、道德伦常，使其一一开示后人，因之有此叹惜之言辞而已。

后儒如司马迁、班固皆能明见“孔子晚而喜《易》”，但未曾指明晚至何时孔子方发展此好《易》之癖。

据多方史料之参证，孔子约在五十岁左右仕于鲁，所谓“仕于鲁”者乃名义上如此，但鲁君已失鲁政而由三桓之一季氏擅权。孔子实际之所为，不异乎季氏之家臣也。据《春秋左传》，孔子约于五十三岁出仕鲁司寇，该年曾相定公与齐有夹谷之会，齐侯知礼亏，归鲁之郛、郕、龟阴之田。于五十六岁时，“齐人归女乐，季桓子受

之，三日不朝，孔子行”^⑥。此“三日不朝”之所指者，乃鲁定公偕季桓子游于齐人所赠之文马、康乐、舞伎之间，不理朝政，且于郊祭时，不致送膳俎于孔子，于是孔子去鲁。

孔子干谒诸侯，奔走道路者十有三年，于鲁哀公十一年（西历纪元前四八四年）返鲁，其时孔子约在六十八九岁之间。司马迁所指孔子“晚而喜《易》”应是孔子返鲁之后，设坛于汶上施教门弟子之时。鉴于孔子得年七十有三（周灵王二十一年至周敬王四十一年，约当西历纪元前五五一至前四七八），是则孔子喜《易》，以致“韦编三绝”，或者“居则在席，行则在橐”，实不过为期三、五年而已。

二、马王堆帛书《易》文之内容及其抄写之年代

一九七二年在长沙马王堆，于汉初湖南长沙地方诸侯家属坟墓中，获得大批抄写于素帛上之古代经典，及后代失传之古哲遗言。就《周易》部分言，帛书《易》文具有全部六十四卦之卦辞、爻辞^⑦，另有与今本《易经》大同小异之《系辞传》，其中包含部分今之《说卦传》，但并无《彖传》、《象传》、《文言传》、《序卦传》、《说卦传》及《杂卦传》。换言之，自汉以来世传孔子作“十翼”，此“十翼”除《系辞传》外，帛书中并不存在。帛书抄写时期可能在汉文帝时代，早于昭帝时代之司马迁及东汉和帝时代之班固。

马王堆帛书《易》文中除《系辞传》外，并无其他“十翼”之文，但帛书中具有后世不传之佚文三篇：

（一）《二三子问》两篇，记孔子答弟子有关《易》筮问题，计二千五百余字，因大陆学者未将此项文件公诸于世，故其详不得而知。

（二）《要》，原有篇题共计一千六百四十字。据称今本《系辞

传》中自“子曰：危者安其位者也”以下二百八十一字收在此《要》之中。又《要》中有孔子答子贡问《易》之言辞，其意义重大。前于《论语》中子贡以未闻夫子之言性与天道为憾，于此一佚文中赫然见子贡与孔子有关《易》之问答！岂以《论语》之结集较早，不及将此项问答收入其中^⑧？又就佚文而论，不仅证实孔子之晚而好《易》以致“居则在席，行则在橐”，且说明孔子好《易》之理由，及孔子“因神道而设教”之理念。

- (三)《繆和、昭力》合计六千字，其内容为某《易》学经师答弟子们之问。发问者除繆和及昭力外，尚有吕昌、吴孟、张射、李平诸人。据大陆学人李学勤之考证，此一经师可能为《周易》第三代传承者江东辕臂子弓。因上举之繆和与昭力辈，皆江东楚人也。又据史书所载，前在晋太康二年（西历纪元二百八十一年）有人盗魏安釐王墓，发现《易经》二篇，《易繇》二篇，《公孙段》二篇，《公孙段与邵陟论易》等篇，皆乃后世所发现古人论《易》之佚文。可惜晋书所言墓中佚文虽曾复出，但又失传。于公孙段及邵陟何时代之人亦无由稽考。今此帛书中繆和、昭力等人与公孙段、邵陟岂同为秦汉时人耶？盖《易》之为书具有卜筮之用，不在秦始皇焚书之列也^⑨。

又上举出自马王堆利苍扶侯家冢中之《易》书，作为殉葬物入棺时，依各方考据，应在汉文帝时约当西历纪元前一六八年。又该项帛书抄写时期或在利苍封侯之年，应在西历纪元前一九三年。兹据《史记》载：贾谊曾于汉文帝时为长沙王太傅。当文帝六年（西历纪元前一七三年）因鴟鸟入舍，贾谊作《鴟鸟赋》云：

异物来集兮，私怪其故。发书占之兮，策言其度^⑩。

据张守节《史记正义》解释谓：“发其策数之书，以占其度验。”是则贾谊所发之书乃《周易》，所得之策数不外乎六、七、八、九之阴阳老少四营之组合也。窃疑利苍扶侯所抄之《易》辞、《易》传或得自太傅携自京师之《周易》版本，为时应在西历纪元前一八〇年前后。较诸今存之东汉熹平年间所刻《周易》石经之残文，尤为古老^⑪，是故弥足珍贵。

大陆学人如张政烺及于豪亮等对于马王堆帛书《易》文之兴趣，似乎偏重于抉发帛书《易》文之形体异于今之《易经》通行本者。其中确有极少数意义重大，足以校正今本之误，但大多数之异体文字无关宏旨^⑫。其次如张政烺以帛书中《易》六十四之秩序，与今之《周易》通行本不同，因之怀疑帛书之六十四卦与先天八卦（认为来自伏羲）及后天八卦（认为来自文王）有关。且直认帛书六十四卦之排列：乾、否、遯、履、讼、同人、无妄等等为一特异之排列，既不同于《周易》之以乾、坤为首；亦不同于《归藏》之排列之以坤为首；又不同于《连山》之以艮为首，于是比附之以宋《易》“图书之学”^⑬，是乃错乱时序，实属牵强附会。

于、张等人且无视帛书《易》之佚文：《二三子问》、《要》及《繆和、昭力》三篇。兹据《周易阐微》（吉林大学出版社）之作者吕绍纲教授指称，有韩仲民及李学勤曾于《孔子研究》及《中原文物》中发表论文^⑭，对上举之帛书《易》文有所论述。兹据吕绍纲教授于其中所征引之该佚文之内容观之，意义重大，足以清除二千余年来世人对于孔子与《易》传之关系之重重疑云。

三、孔子作“十翼”问题

所谓“十翼”者：《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》是也。但为何《彖》、《象》、《系

辞》各传有上下之分，而其余则否？又《文言传》只见于乾坤两卦，而不见于其他之六十二卦？又《说卦传》中所举之一百四十余象，其中大多数并不见于六十四卦之卦爻辞中，且卦爻辞中所举之象，往往不见于《说卦传》中，或者与《说卦传》所举之某卦是某象不相符。如《说卦传》中称震为龙，但乾卦六爻皆言龙。又如《说卦传》中言乾为马，但坤卦只言“利牝马之贞”。又《说卦传》中言坤为牛，但乾、坤两卦皆不言牛，唯大畜卦、革卦、旅卦言牛。又《象传》既见于每卦卦辞之后，又见于每爻爻辞之后。前者谓之为《大象》，后者谓之为《小象》。但《小象传》无内容，只是重复爻辞之所言而已。《象传》言辞之俗陋，较诸《彖传》及《系辞传》中智慧高明之言，诚不可以道里计也。

否定孔子曾作《易》之“十翼”，钱穆曾举十项理由^⑨，其中最不足取者莫过于引据《春秋左传》与《周易·文言传》中所释元、亨、利、贞四辞，以判定《左传》在前，《文言》在后，进而否定《文言》为孔子之言，实则此说原是宋人欧阳修于《易童子问》中所故弄之玄虚：

“童子曰：‘敢问四德？’曰：‘此鲁穆姜之所道也。初穆姜之筮也，遇艮之随，而为元、亨、利、贞说也。在襄公九年。后十有三年而孔子始生，又数十年而始赞《易》。然则四德非乾之德，《文言》不为孔子之言矣。’”^⑩

《春秋左传》作者左丘明之生卒年月尚难稽考，唯以《春秋左传》断自鲁哀公二十七年，而孔子殁于哀公十六年，是故左丘明殁在孔子之后。又见于《论语》孔子赞左丘明有谓：

“巧言令色，足（今本误作‘足’字，‘兑’字今书作‘貌’）恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”

耻之^①。

再则左丘明于《春秋左传》中于鲁昭公、定公及哀公之间，多引据孔子之言，称之为“仲尼曰”。凡此皆足以证明孔子与左丘明乃同时代人。

左丘明于追述襄公九年穆姜薨于东宫之经过，曾引据流行于当时筮史间有关乾卦卦辞：元、亨、利、贞四德之诠释。另有与左氏同时代之孔子引据有关元、亨、利、贞四德之言辞，以解释《周易》乾卦卦辞，试问有何不可？正如钱穆引据此一公案以说明孔子未作“十翼”，与胡适之之引据此同一公案以证同一之事理，纵然胡适之早死而钱穆晚逝，实无害于同一说辞出现于不同之时会、不同之场所也。

欧阳修认为孔子生于鲁襄公二十二年，不得引据发生于鲁襄公九年筮史诠释元、亨、利、贞之言辞，因此推断《文言传》非孔子之作。实则《文言传》是否为孔子之作，与孔子生于鲁襄公二十二年能否论述发生于鲁襄公九年之历史事故，原是两个问题，不应牵扯以致混淆视听。《文言传》非孔子所作但有孔子之言，可作定论，因该传中于“乾文言”有六次引孔子言，冠以“子曰”。其余行文，包括“坤文言”，杂乱无章，显然为后儒集结前贤之言所成，且不必成于一人之手，或成于某一特定之时代。至于孔子之生也晚，而穆姜之事发生在前，但何以孔子不得于定公或哀公时，讨论发生于襄公时代之事？吾辈言谈中之事十之八九为追溯过去。孔子言“述而不作”，所述者前贤往哲之言行也。左丘明乃历史家，所言者乃历史中之事故也。

欧阳修毕生从事词章之学，偶作考据，竟然如此愚昧。其过不仅于“读书不求甚解”，且遇事匆促结论，以致遗误后人。民初之钱玄同、顾颉刚、胡适之、李镜池同蹈欧阳修错误之覆辙。

持孔子不作“十翼”之论者，除宋之欧阳修及晚近学人钱穆、顾颉刚、钱玄同、李镜池诸氏所提之论证外，冯友兰又举证谓孔子于《论语》中对宇宙及人生所持之见解，与其在《彖传》、《象传》、《系辞传》中所持者“极端相反”。冯氏进而谓孔子于《论语》中所表达者乃“义理之天”，而于《彖》、《象》、《系辞》各传中所表达者乃“自然主义的哲学”，因《论语》内容为孔子言行最为可靠之记录，是故《易》之《彖》、《象》、《系辞》各传必非孔子之作^⑬。冯友兰之见不仅肤泛，且出诸虚构。

夫孔子于《论语》中所论者多为日常生活中所应实践之道德伦理，而孔子于《易》传中，尤其于《系辞传》、《文言传》中所言者为创化生生、新新不停之宇宙，及积健自强、开物成务之人生。此两者之间并无如冯氏所言“相互矛盾”之处，且有互相辅成之利。盖以孔子“有教无类”，故门弟子中势必品类不齐。故孔子不为形上高深之论，务求实践可行之道。在《论语》中子贡虽有“夫子之言性与天道，不可得而闻”之憾，但于马王堆帛书《易》文中，孔子与子贡有关《易》之问答之辞几无不涉及天道^⑭。

究实，孔子虽未必作“十翼”，但《系辞传》（原称为《易大传》）及《文言传》中多引孔子之言矣。孔子于《系辞传》中列举六十四卦之爻辞，赋以新诠释，后儒收集之而冠以“子曰”，想非向壁虚造。又孔子于乾卦《文言传》中对于乾之卦辞及爻辞亦有新诠释。但以古代经典无引号，对于孔子被征引之文句，往往只知其始，未知其终。使后世读者对于《系辞》、《文言》两传，徒增困惑。又以集结者既非一人，且代有增加，于是使读者于该传有丛脞、叠架之感。

稽诸史乘，司马迁只言“孔子《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”^⑮，班固则称“孔子为《彖》、《象》、《系辞》、《文言》，《序卦》之属十篇”^⑯。“十翼”之名始见于《易》纬《乾凿度》。而《易》纬之作当在秦汉之际。就“十翼”之内容而论皆为古代之遗籍，筮史所必备

之书，有助于提供其所作占断之线索。迟至汉武帝时，董仲舒等权臣献策：“罢黜百家，独尊儒术。”于“尊经”、“尊孔”号召之下，《易》成为六经之首；孔子成为解经之权威，《易》之“十翼”，其作者亦归诸孔子，盖出诸此种愚昧心态也。

但稽诸《系辞传》谓：“知者观其彖辞，则思过半矣。”又谓：“八卦以象告，爻象以情言。”是则先乎《系辞传》，《彖传》、《象传》已经存在。换言之，于孔子晚年获《易》时，已有《彖》、《象》两传。

考诸《春秋左传》所载二十余筮例，筮史解说卦爻辞义及所下占断，每每求诸《易》象，其所据者往往不见于今之《说卦传》。今之《说卦传》列举各象系于乾坤等八纯卦之下，因时代之变迁及实际需要，必代有增加，且有重复凌乱之弊；如“兑为羊”、“兑为口”、“艮为狗”、“艮为手”、“巽为长女”、“离为中女”、“兑为少女”皆于一书中重复出现，是为其不成于一人之手，不成于一个时代之明证。至于总《说卦传》中一百四十余象，大都不见于今之卦爻辞中。且《周易》所取之象，又往往不见于《说卦传》，诚足以使人致疑今之《说卦传》可能非《周易》之《说卦传》，或为《连山易》，或为《归藏易》或为某一流传民间之《易》之《说卦传》。

至于《序卦传》及《杂卦传》，其功用在助筮史记忆（或背诵）《周易》六十四卦之秩序，及每一卦之特征，乃备查之参考资料而已，其中并无微言大义。

四、《易》中“子曰”问题

以目前《易》通行本而论，“子曰”为行文更端之语句。凡六见于《文言传》，二十一见于《系辞传》，疑古学派学者疑此“子曰”之子未必为孔子。夫“子”字乃对男子之美称，可为孔子之前辈者，如微子、箕子，可为孔子之同辈者如管子、晏子，但皆与孔子不同道。其近乎

孔子之志业，且其著作留传至今者，只有老子一人而已。

老子道家祖，有五言言行于世。其主旨在“绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利”。以柔弱、守辱为退婴之手段，而又不失赤子之心、致婴儿为目的。应去健羨而黜聪明。“俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独昏昏。俗人厚厚，我独闷闷。”故道家主执术应变，安时顺处。而归结于“不敢为天下先”，以为立身处世之原则。

反观《易》之《系辞》、《文言》各传中孔子之所言，不外乎刚健自强，进德修业，履和蹈中，正位居体，畅于四肢，发为事业。而所谓“事业”者，言以“成性存仁”之道，“措诸天下之民”。且得趣时通变，务在“使民不倦”。此项鉴照天德以参与人文创化之精神，与老子之“抱朴”、“守雌”、“昏昏”、“闷闷”及庄子之“万物齐一”、“逍遥世外”，成一强烈之对比。

儒、道之分歧由来久矣！与孔子同时之楚狂接舆、长沮、桀溺、荷蓑丈人等道家者流（但孔子尊之为“隐者”）每每讥讽孔子，谓其“五谷不分，四体不勤”，谓其“何德之衰”？至乎庄子则呼孔子：“奔走道路，如丧家之犬^②。”但孔子不因此辈道家之讥讽而改其操，故答之曰：

鸟兽不可与同群。吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也^③。

孔子意指人不能与鸟兽同群，既居世间当以人为同侪。不幸同侪中道家者流，只见“滔滔者天下皆是”，而致疑于“谁以易之”？于是孔子应之曰：“天下有道，丘不与易也。”反之，如天下无道，则人人有责，易此无道！孔子在世时已知“道之不行，已知之矣”，但寄其感慨曰：

居以求其志，行以达其道，吾闻其语，未见其人也^{②4}。

孔子之所以作此责难者，盖以道家者流每每高尚其志，但又托诸空言。孔子则体认社会秩序、道德伦常，不可废也。于是于《论语》中曾告诫长沮、桀溺、楚狂接舆之辈，曰：

不仕无义！长幼之节不可废也。君臣之义如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也^{②5}。

由以上所举儒、道之别，可谓昭然若揭。是故《易》之《系辞》及《文言》传所引“子曰”之言，绝非出自老子或其他道家者流，且非孔子莫属焉。

五、孔子对于《易》辞之新诠释

《周易》卦爻辞原为三千余年前中国卜筮之记录，时当殷周改朝换代之际，作者何人无明文可稽，但与文王囚于羑里有关^{②6}。此一文件经三千余年中国历史文化之激荡，于中国人哲学思辨中产生酵母作用。尤其是经过孔子诠释之后，《易》辞与《易》传成为中国儒家阐明“天人之际”及观察“古今之变”之思想源泉。

稽诸历史，《易》于春秋、战国时代，以见于《左传》及《国语》中所记录之卜筮事例而论，筮史于得卦之后，求其之卦。就得卦之爻辞，或之卦之爻辞、或卦辞、或卦名以作成占断，事实上并无定例。筮史占断每证诸过去之历史事例，及当前天、地、人三者之处境，以解说其辞，实出其杜撰，不必一一依据《说卦传》所立之象，及其他《易》传中所言之辞，作为占断之所本。又筮史所示之占断，其目的只在提供君王于当前处境之下，最佳且最可行之建议，以待君王作

最后之裁决。诚如司马迁于《龟策列传》中指明，卜筮之用只供参考而已。又如今之瑞士心理学家荣格(C. Jung)之解释，认为占断之辞，其作用在唤起当事者“自知之明”(self-knowledge)而已^{②7}。由布蓍而成卦，由成卦而求其之卦，乃至诠释卦辞或爻辞以提供当事人决策之依据，其间确有数理必然之关系，以决定爻之所之^{②8}。而吉凶悔吝种种占断，亦无不持之有故，是故并无任何愚昧心理存乎卜筮过程之中。当事之君王与布蓍卜卦之史臣，于种种考征之后，方诉诸龟蓍^{②9}。

不幸民国年来，国人蒙受西方科学思想之冲激，迷信西方民俗学或考古学，斥责卜筮乃初民无知之迷信行为。视《易》为“断烂朝报”，不值一顾。殊不知《易》之卦辞、爻辞乃古之遗言，多含实践智慧。《易》传虽成之较晚，如《彖》、《象》、《系辞》、《文言》各传虽非成一个时代、一人之手，但其中多有阐发儒家形上之理者。

兹据吕绍纲于其大作《周易阐微》引帛书《易》文中《要》篇，有谓：

夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊，有古之遗言焉。

“予非安其用，而乐其辞。后世之士疑丘者或以《易》乎！”

又有谓：

〔子贡问〕：“夫子亦信其筮乎？”〔子曰〕：“我观其德义耳。

吾与史巫同途而殊归。”

上举之言意义重大。

作者于前文推断“孔子晚而喜《易》”，或在其七十岁左右。距其逝世之年不过三五年而已。今帛书《易》文《要》中言：“夫子老而好

《易》，居则在席，行则在橐。”正与司马迁所言“孔子晚而喜《易》，韦编三绝”相密合。但孔子晚而喜《易》，究不足以解释《论语》中殊少论《易》及子贡之怨怼“夫子之言性与天道，不可得而闻也”之故。帛书《易》文《要》中所言“后世之士疑丘者或以《易》乎”，恐系《论语》中少记孔子论《易》之辞之真实原因之一。

又《论语》成书或在孔子死后百年之中，约在西历纪元前三百五十年前，参考孟子于书中涉及曾子门弟子事及征引孔子之言^⑩，《论语》之集结或出诸曾子门弟子之手。而曾子门弟子如孔伋子思、乐正子春等人，崇“孝”为人伦之本，少涉形上之理，殊鲜如《易·文言传》中之所言“大人”之胸襟。故不尚《易》道，不收孔子论《易》之言。但孔子论《易》言辞，可能经商瞿及其门弟子集结流传后世。此言辞见于帛书约在西历纪元前二百年，当汉文帝时代，今则发现于湖南长沙古墓之中。故帛书《易》文之价值应不居于《论语》之下，其可信度亦不应低于《论语》。

又孔子教学不仅重视古之遗言且以之为教材，并力主学生能“举一反三”以推广其知识。故孔子曰：

不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也^⑪。

“举一反三”乃“类推法”(anology)。“类推法”无论其为“举一反三”或者“闻一知十”，皆言由一个例推知包含此一个例之普遍法则。藉以推广其知识领域，进而加强其道德信念。“类推法”有时近乎“演绎法”(deduction)，但未必一定遵循“逻辑必然性”(logical necessity)。有时又近乎“归纳法”(induction)，以其许可有例外，称之为“意料所不及之事”(incident)。此项宽松而自由之推理论事之方法使孔门弟子在孔子诱导之下，产生“启”、“发”作用，使彼等不得不自思、自发、自省、自觉、自善、自新。如见于《论语》云：

子夏问曰：“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮，何谓也？”
子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也。始可与
言诗已矣。”^②

又如：

子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也。未若
贫而乐，富而好礼者也。”子贡曰：“诗云：‘如切如磋，如琢如
磨。’其斯之谓与！”子曰：“赐也，始可与言诗已矣。”^③

凡此皆为“类推法”之应用，于教学上乃孔子所誉之“举一反三”之
例证也。

孔子诠释《易》卦爻辞，亦本乎此项“举一反三”之类推法，除乾
坤两卦每卦六爻之爻辞，孔子于《文言传》中一一加以诠释外，于
《系辞传》中列举大过初六、谦九三、解六三、噬嗑初九、噬嗑上九、
同人九五、节初九、中孚九三、解上六、困六三、否九五、鼎九四、复
初九、豫六二、益上九、损六三各爻爻辞加以诠释。如诠释解卦六三
爻辞“负且乘，致寇至”，孔子有谓：

负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君
子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容
诲淫。《易》曰：“负且乘，致寇至。”盗之招也。

孔子之君子、小人之辨，非从“社会阶级”着眼，而就其人品、人格加
以论断也。负贩谋取蝇头之利以营生，而君子志在善世利人，以义
为利。人各有志，不害其“社会地位”也。但若负贩之徒乘马而行，
以自炫其所负之财货，则将惹来盗劫之灾，以其所为在炫耀其财富

而已。由此类推：凡收藏财货漫不经心者，正所以邀来盗贼。又凡妇女之衣着容貌过份冶艳者，必招来轻薄。此孔子于解卦之六三爻辞中所抉发之“德义”也。“德义”者道德含义也。至于“慢藏诲盗，冶容诲淫”，乃孔子推而知之之普遍法则，用以决定当行或不当行之事者也。

又孔子于噬嗑初九“履校灭趾，无咎”，推论之曰：

小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝。不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：“履校灭趾，无咎。”此之谓也。

按“履”字应作“屨”。“屨”有“维系”之义，乃古代系于足踝之刑具，所以限制受刑人之行走也。历代注《易》者皆崇信孔子之言，以足械为刑之轻者，是为小惩，藉以告诫不仁、不义、唯利是图之辈，不可积恶以蒙重刑。

孔子再征引噬嗑卦上九爻辞“何校灭耳，凶”，绎之曰：

善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可揜，罪大而不可解。《易》曰：“何校灭耳，凶。”

“何”者“荷”也。此“校”指加于受刑人项上之木枷也。大枷厚重有“灭耳”之厄，是乃重刑也。重刑之来，由于小过不改，以致积过成罪，或者由于小恶不去，以致积恶成凶。终至于身限囹圄，是乃凶之至者矣。“小过不改”，“小恶不去”，以致蒙受大惩大诫，乃一普遍法则，吾人应时加警惕。

孔子释《易》之辞，不着眼于爻之或阴或阳、爻所取之象、爻在卦中所居之爻位，乃至由本卦求得之卦之爻变，再参酌本卦或之卦

之爻辞以为占断之所本。孔子一味寻求爻辞所含之道德意义，其目的：于内，则希望人人能朝乾夕惕，有过则改；于外，则知机趋时，务在开物成务，发为事业。此与见于《春秋左传》及《国语》中所载二十余筮例中筮史之诠释爻辞，大异其趣。又孔子对于噬嗑初九及上九两爻爻辞之诠释，无不就个例以推知普遍的行为规范，是为“举一反三”，使门弟子得自省、自觉、自善、自新者也。

又孔子引中孚之九二爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，与尔靡之。”予以推论曰：

君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子所以动天地也，可不慎乎？

中孚九二爻辞取象于鸟类以声音唱和，表达情愫，譬诸好友之间之杯酒联欢也。孔子以其意义深远，推而论及君王与庶民之间所能发生之关系。为君者其言行足以影响全国之人；如赋税、劳役、战争无不有关人民之休戚，故不得不慎。孔子推论之所及，似乎可以从心所欲，但其推论必得诉诸情理，方足使读者赞同之而无憾。

他如孔子于鼎卦九四爻辞作如下之评论：

德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜以（“以”字通行本作“不”）及矣。《易》曰：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”言不胜其任也。

鼎九四爻辞之取象，显示鼎足之折，不仅损毁公家资源，且制造污染，极不雅观。孔子阐发爻辞含义，在警告“德薄而位尊，知小而谋

大，力小而任重”者，切勿不自量力，招致身败名裂也。

又如孔子引否卦九五爻辞“其亡其亡，系于苞桑”，藉以申论谓：

危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。

苞桑乃初发苞之桑树嫩芽也，以其嫩弱不堪承受任何物体悬挂其上。如冒险系物其上，必落地自毁，是乃自取丧亡也。防危杜亡之道，莫如未雨绸缪。因此孔子甚赞其心目中理想之圣人，谓：“知进退存亡得丧，而不失其正者，其唯圣人乎！”“知进退存亡得丧，而不失其正”即言能防患于未然也。

于节之初九、同人之九五、大过之初六、谦之九二、困之六二、解之上六、复之初九、豫之六二、益之上九及损之六二，孔子无不就其道德含义加以诠释。又孔子不作文字训诂，如后世经学家之陷于咬文嚼字之失，亦不作历史考据，如今之考据学家之陷于浪费笔墨之失。孔子之诠释学，植根于其对于正常人道之坚强信念，旨在阐发实践智慧，使人人能改过迁善，以抵于圣。孔子此项“自强不息、积极有为”之人生观，实得自其观察宇宙创化所建立之“天地之大德曰生，而生生之谓易”之宇宙观。本乎此，孔子得以建立“礼乐之教，化成天下”之文化理想。孔子不得意于鲁，去鲁而奔走于道路者十三载，志在推行其文化理想也。

六、孔子之“神道设教”观

见于前引帛书《易》文《要》篇中，孔子于“卜筮之用”谓：“吾与

史巫同途而殊归”，其意盖以史巫重在《易》之占断，孔子则重在《易》辞所含之德义。同一书籍，而使用之人各有目的，故称之为“同途而殊归”。见于上举引文，孔子又谓：“予非安其用，而乐其辞，后世之士疑丘或以《易》乎？”何以孔子“非安其用，而乐其辞”，盖孔子不信布蓍设卦而求得之吉、凶、悔、吝种种占断以为出诸神明之昭示，因而具有“如有师保”、“如临父母”、“受命如响”之价值。

但孔子似乎并不排拒卜筮之用，纳入“神道设教”范畴之中。鉴于夏、商、周皆曾利用龟蓍作为行政决策之一助。《尚书·大禹谟》有言：

朕志先定，询谋佥同。鬼神其依，龟筮协从，卜不习吉。

又《洪范》亦有言：

谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。

于周则有“六本”之说，其见于《礼记·中庸》有谓：

故君子之道本诸身，征诸庶民。考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也。百世以俟圣人而不惑，知人也。

由此可知卜筮之用出于“决嫌疑，定犹与”^⑨，其目的在当事人于“胸有成竹”之后，诉诸龟蓍，质诸鬼神，以求心安而已。于此孔子虽不信之，但亦不加排斥。

关于鬼神之德，孔子曾赞之曰：

鬼神之德其盛矣乎！视之而弗见，听之弗闻，体物而不遗。

使天下之人齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右^{⑤6}。

但孔子不信祭祀鬼神。曾于樊迟问“知”时，告之曰：

务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣^{⑤7}。

又于宰我之问鬼神，孔子告之曰：

气也者神之盛也，魄也者鬼之盛也。合鬼与神，教之至也……因物之精，制为之极。明令鬼神，以为黔首，则百众以畏，万民以服^{⑤8}。

所谓“合鬼与神，教之至也”、“百众以畏，万民以服”，即《易》观卦《彖传》所谓：

下观而化也。观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。

孔子体认“君子复古复始，不忘其所由生”，故敬重鬼神。但其影响所及，则使“百众以畏，万民以服”。其效果则足以维持秩序，安定人心。此之所谓“神道设教”。非谓鬼神有超越乎常人以上之品德或能力，足以祸福人生，故恭而敬之以免其作祟。祭祀鬼神实以达到“慎终追远”，使“民德归厚”为目的也。孔子又于《礼记·表记》中作以下之解释：

牺牲、礼乐、齐盛，是以无害乎鬼神，无怨乎百姓。

所谓“无害乎鬼神”，即言“敬鬼神而远之”。所谓“无怨乎百姓”，即言不禁止庶民敬事其祖宗，以表达其孝思。否则不然，易招民怨矣。至于是否有鬼神，鬼神之形状如何种种问题，孔子向不过问。孔子所关切者：祭祀鬼神是否足以培养众人具有礼、义、忠、信、诚、恻之心而已。

总之，姑无论其为责诸鬼神而无疑之卜筮之用，或者祭祀鬼神以表达孝思之典礼，无不藉以促进道德人伦之实践。此乃“神道设教”真正意义之所在，亦为人之所以为人价值之所在。

七、总 结

见于一九七二年湖南长沙马王堆汉墓出土之帛书之《易》文，除六十四卦卦辞爻辞外，尚有《易传》，近乎今日通行本之《系辞传》上下并保有今《说卦传》中前三节。其尤关重要者为佚文三篇：《要》、《二三子问》及《繆和、昭力》。此项佚文于西历纪元前约一八〇年殉葬于软侯家墓。其抄写时当早于此。其原件或传自商瞿子木或子木之门弟子，当在战国时代。其集结之时期，恐不必晚于《论语》，所引孔子之言，其可信度，不低于《论语》。

《易》之传承，《史记》、《汉书》言之凿凿：俱谓孔子传《易》于商瞿子木，但子木不见于秦汉前任何经典，以致后世之人疑其不实。作者猜测：商瞿先得《易》书，献诸孔子，孔子读而好之，以其为古之遗言，颇多道德含义。偶有所见，语诸商瞿，而商瞿录之，暨则商瞿弟子们传之，于是后儒称“孔子传《易》于商瞿”。又孔子所重者卦爻辞所含之德义，为不使其门弟子疑其信卜筮之用，故少于门弟子论《易》，故《论语》中论《易》之处极少^⑧。孔子歿后一百五十余年孟子不言《易》，更迟之荀子引《易》不过二三次。《易》之卜筮之用，于春秋战国时代，诸侯用之，其记录见于《春秋左传》及《国语》中。想当

时民间必逐渐流行，唯无记录。秦之商鞅、李斯皆法家者流，不尊古，《易》在民间为卜筮之书，等诸医药、植树、园艺等技术手册而已。因之秦焚书未被殃及。汉兴之初尚黄老，至汉武帝时尊经、尊孔，于是列《易》于六经之首，并收集民间流行之《彖传》、《象传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》加之于今之《系辞传》与《文言传》，尊之为孔子所作之“十翼”。故今之“十翼”内容丛脞庞杂，以其原不出于一人之手，不成于一个时代。

据马王堆帛书《易》文，除卦爻辞及《系辞传》（于古恐称之为《易大传》，以其与今通行本之《系辞》内容绝大部分相同，故称之为《系辞传》）外，并无其他构成“十翼”之《易》传，足证于汉文帝时（早于汉武帝约四十年）并无“十翼”之称，只有《系辞传》而已。

此项重大考古发现，除六十四卦卦爻辞有“释文”^{②9}外，《系辞传》与其他三佚文，尚未公布，唯依目前通行本《系辞传》而论，传中确引有孔子之言，往往冠之以“子曰”。惜乎古文无引号，后世读者能辨知孔子发言之始，往往不知其言终于何处。吾人不应盲从司马迁及班固认定《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》等等皆为孔子之作。但见于《系辞》及《文言》两传中，确有孔子之言，不容否定。因其思想内容与孔子之言之见于《论语》及《礼记》之若干篇中者，不仅不“极端相反”，且相互融贯。此项研究当另文讨论之。

孔子深明“神道设教”之意，故不弃卜筮之辞，不废鬼神之祀。“神道设教”殆若出于聪明睿智古代圣人之设计。此项设计实本乎天、地、人三才互协之理，人则生备才智，故得“参天地之化育”；又察乎过、现、未三世之贯彻始终，持“穷、通、变、久”之策，以延续人文之化成。读《易》之人凡能明乎此者，当知《易》原为“卜筮之用”而立，但其基本动机则在人文化成，是乃哲学智慧之书也。

又孔子不信卜筮之事，并见于汉刘向《说苑·反质》篇：

信鬼神者失谋，信日者失时。何以知其然？夫贤圣周知：能不时日而事利，敬法令、贵功劳、不卜筮而身吉；谨仁义、顺道理、不祷祠而福……以神明有知而事之，乃欲背道妄行，而以祠祀求福，神明必违之矣。

注释

① 司马谈：《论六家要旨》（该文大旨见于司马迁之《史记·太史公自序》及班固《汉书·司马迁传》），以《易》为六经之首。

② 王肃生于汉献帝兴平二年，殁于魏甘露元年（西历纪元一九五至二五六年），著《孔子家语》。

③ 《论语·公冶长》。

④ 《论语·阳货》。

⑤ 西方哲学自十六世纪以来注重人的认知之来源，不重视道德人性，且等道德人性于社会风俗习惯者，十九、二十世纪分析学派分析道德人性种种概念，认为纯属主观之认定，并无外在客观事物与之相呼应。请参看 G. E. Moore, *Principia Ethica*, 一九三九。

⑥ 《论语·微子》。

⑦ 《马王堆帛书六十四卦释文》，《文物》，一九八四年第三期。《帛书周易》，于豪亮遗作，《文物》，一九八四年第三期。

⑧ 吕绍纲：《周易阐微》，页二八九。吉林大学出版社。

⑨ 司马迁：《史记·秦始皇本纪》。

⑩ 司马迁：《史记·屈原贾生列传》。

⑪ 范邦瑾：《熹平石经的尺寸及刻字数补证》，《文物》，一九八八年第一期。

⑫ 于豪亮：《帛书周易》，《文物》，一九八四年第三期。

⑬ 张政烺：《帛书六十四卦跋》，《文物》，一九八四年第三期。

⑭ 韩仲民：《帛书系辞传浅说》，见《孔子研究》，一九八八年第四期。李

学勤：《从帛书易传看孔子与易》，《中原文化》，一九八九年第三期。

⑮ 钱穆：《论十翼非孔子作》，见《古史辨》第三册。台北，蓝灯。

⑯ 欧阳修：《易童子问》卷一，见《欧阳文忠公文集》。台北，中华。

⑰ 《论语·公冶长》。

⑱ 冯友兰：《孔子在中国历史中的地位》，见《燕京学报》第二期。

⑲ 吕绍纲：《周易阐微》，页二八八至二九〇，吉林大学出版社。

⑳ 司马迁：《史记·孔子世家》。

㉑ 班固：《汉书·儒林传》。

㉒ 庄周：《庄子·养生主》。

㉓ 《论语·微子》。

㉔ 《论语·季氏》。

㉕ 《论语·微子》。

㉖ 参见本书前三章。

㉗ 请参看荣格于英译(译自德文)《易》之序文(“Foreword to *The I Ching or Book of Changes*”, by C. G. Jung, translated by C. F. Baynes, 1961, Bollingen Foundation)。

㉘ 关于求得之卦之过程请参看程石泉《易学新探·周易成卦与春秋筮法》。台北，黎明。

㉙ 请参看前书《易之原始与卜筮之书》。台北，黎明。

㉚ 孟子于其书每引孔子之言，称之为“传曰”，以其尚无《论语》之名称，又孟子多言曾子及曾子弟子们，如乐正子春之事。《孟子》，见《十三经注疏》本。

㉛ 《论语·述而》。

㉜ 《论语·八佾》。

㉝ 《论语·学而》。

㉞ 《礼记·曲礼上》。

㉟ 《礼记·中庸》。

③⑥ 《论语·雍也》。

③⑦ 《礼记·祭义》。

③⑧ 《论语》论《易》之处极少，除前引《述而》篇外，另见于《子路》篇引恒卦九三爻辞“不恒其德，或承之羞”而已。

③⑨ 此“释文”见《文物》，一九八四年第三期。

[General Information]

书名=易辞新诠

作者=程石泉著

页数=308

SS号=11431619

出版日期=2000年09月第1版

前言

目录

序&吕绍纲

第一章 《易》卦爻辞之历史背景

一、引言

二、文王与殷王室之婚姻关系

三、帝乙归妹之悲剧

四、文王狱中生涯

五、文王武王生卒年龄

第二章 《易》卦爻辞之历史诠释

一、《易》辞之类别

二、春秋时代筮史之活用《易》辞

三、《系辞传》中孔子诠释卦爻辞

四、汉宋《易》学及其他

第三章 《易》卦爻辞新论

一、乾

二、坤

三、屯

四、蒙

五、需

六、讼

七、师

八、比

九、小畜

十、履

十一、泰

十二、否

十三、同人

十四、大有

十五、谦

十六、豫
十七、随
十八、蛊
十九、临
二十、观
二一、噬嗑
二二、贲
二三、剥
二四、复
二五、无妄
二六、大畜
二七、颐
二八、大过
二九、坎
三十、离
三一、咸
三二、恒
三三、遯
三四、大壮
三五、晋
三六、明夷
三七、家人
三八、睽
三九、蹇
四十、解
四一、损
四二、益
四三、夬
四四、姤
四五、萃

四六、升
四七、困
四八、井
四九、革
五十、鼎
五一、震
五二、艮
五三、渐
五四、归妹
五五、丰
五六、旅
五七、巽
五八、兑
五九、涣
六十、节
六一、中孚
六二、小过
六三、既济
六四、未济

第四章 释乾坤

第五章 《易》之时用

- 一、西方时间观之演变
- 二、晚近西方哲学界对于时间之再认知
- 三、中国《易经》中“时”的哲学

第六章 《周易》六十四卦生生之序

第七章 《易经》哲学与怀特海机体主义

第八章 《洪范》与《易经》

第九章 孔子与《易经》——马王堆帛书《易》之经传中新发现

- 一、孔子晚而喜《易》

二、马王堆帛书《易》文之内容及其抄写之年代

三、孔子作“十翼”问题

四、《易》中“子曰”问题

五、孔子对于《易》辞之新诠释

六、孔子之“神道设教”观

七、总结